FRANCISCO SUAREZ S. J.

INVESTIGACIONES METAFISICAS

(DISPUTATIONES METAPHYSICÆ)

SEGUNDA EDICION



COLECCION AUSTRAL

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES

VOLUMEN EXTRA

UNA CREACION
DE
ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.

La **COLECCION AUSTRAL** publica:

Los libros de que se habla; los libros de éxito permanente, los libros que usted deseaba leer; los libros que aun no había usted leído porque eran caros o circulaban en malas ediciones y sin ninguna garantía; los libros de cuyo conocimiento ninguna persona culta puede prescindir: los libros que marcan una fecha capital en la historia de la literatura y del pensamiento; los libros que son actuales ayer, hoy y siempre. La COLECCION AUSTRAL ofrece ediciones íntegras autorizadas, bellamente presentadas, muy económicas. La COLECCION AUSTRAL publica libros para todos los lectores y un libro para el gusto de cada lector.

FRANCISCO SUAREZ S. J.

Francisco Suárez S. J., Doctor Eximius et Pius, el célebre jesuíta y teólogo español, nació en Granada, el 5 de enero de 1548 y murió en Lisboa el 25 de septiembre de 1617. Sus últimas palabras son como la síntesis pura de su biografía: «Nunca hubiera creído — dijo en su agonía —, que era tan dulce morir». De enfermiza constitución física, fué un niño que no demostraba mayores aptitudes intelectuales, y lo mismo sucedió durante su adolescencia, por lo que hubo oposición a su vehemente deseo de ingresar en la Compañía de Jesús. Al fin logró ser aceptado, e inició su noviciado sin descollar en sus estudios, hasta cierto día en que, habiendo tenido que explicar a su condiscípulo y repetidor de las lecciones un arduo tema de filosofía, no sólo lo explicó brillantemente sino que le agregó nuevas y originales razones. Avisados del hecho sus superiores, pronto se le hizo ocupar el nuevo lugar que por su inteligencia, extrañamente en sazón ahora, merecía. Sucesivamente, Suárez alcanzó alturas cada vez más cumbrales en filosofía y en teología, como escritor y como profesor, enseñando en diversas universidades, no sólo de España sino de Portugal, en la Universidad de Coimbra, habiendo para ello revalidado su doctorado en Evora. Entre sus importantísimas obras sobresale su **Metafísica,** de la que se ha dicho que es «una de las obras más colosales que ha producido el genio de la filosofía» y de la que aun no existe una traducción completa al castellano. De esta obra, hasta ahora en parte vedada a los estudiosos que ignoran el latín, la COLECCIÓN AUSTRAL se enorgullece al publicar una selección que con el título de **INVESTIGACIONES METAFÍSICAS** ha realizado el ilustre erudito y filósofo I. Quiles S. J., quien, como dice en el prólogo, al saber que se está preparando una edición bilingüe completa de la **Metafísica,** abandonó su propósito inicial de hacerla y optó por completar esta selección, con cuya publicación, una vez más, nuestra biblioteca coopera al esclarecimiento y divulgación popular de los grandes hitos de la cultura occidental. Imposible es reseñar los capítulos de este resumen de «Investigaciones» y «Secciones» de la **Metafísica** de Suárez, pues todos son de capital importancia, fijándose en ellos trascendentales nociones, respuestas a cada una de las infinitas preguntas que el alma humana, estremecida y necesitada de creencias, se formula en su eterno dialogar consigo misma. Francisco Suárez, como escritor, es de una soberana claridad estilística y su lucidez mental es el privilegio que, entre los que se ocupan en los menesteres de la inteligencia, sólo pueden ostentar aquellos que han sido tocados por la Gracia. Estas calidades — entre otras muchas — traspasarán de respeto, no lo dudamos, a quien quiera que sea el lector de este volumen.

•

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
Tacuarí 328 **BUENOS AIRES**

EXPLICACION DE LOS COLORES DE LA "COLECCION AUSTRAL"

Serie AZUL:
Novelas y cuentos en general.

Serie VERDE:
Ensayos y Filosofía.

Serie ANARANJADA:
Biografías y vidas novelescas.

Serie NEGRA:
Viajes y reportajes.

Serie AMARILLA:
Libros políticos y documentos del tiempo.

Serie VIOLETA:
Teatro y Poesía.

Serie GRIS:
Clásicos.

Serie ROJA:
Novelas policíacas, de aventuras y femeninas.

Serie MARRON:
Ciencia y técnica. Clásicos de la ciencia.

Volumen corriente (de 160 a 222 páginas).
Volumen extra (de 224 páginas en adelante).

•

ULTIMOS VOLUMENES EN VENTA:

1194. A. DE OBREGÓN: **Villón, poeta del viejo París.** *
1195. ABENTOFÁIL: **El filósofo autodidacto.**
1196. CONCHA ESPINA: **Altar mayor.** *
1197. ANÓNIMO: **Poema de Fernán González.**
1198. PIERRE LOTI: **Ramuncho.** *
1199. SAN AGUSTÍN: **Confesiones.** *
1200. S. RAMÓN Y CAJAL: **La psicología de los artistas.**
1201. GREGORIO MARAÑÓN: **La medicina y nuestro tiempo.**
1202. AZORÍN: **España.**
1203. PÍO BAROJA: **La obra de Pello Yarza.**
1204. A. MAUROIS: **Siempre ocurre lo inesperado.**
1205. MANUEL GÁLVEZ: **Y así cayó don Juan Manuel... (1850 - 1852).** *
1206. JULIÁN MARÍAS: **Aquí y ahora.**
1207. HOMERO: **La Ilíada.** *
1208. BERTHA KOESSLER ILG: **Cuentan los araucanos...**

* Volumen extra.

Véase la lista completa, por orden de autores, en las últimas páginas del texto.

•

PIDANSE LOS FOLLETOS ESPECIALES DE LA COLECCION AUSTRAL, QUE SE ENVIAN GRATIS

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
Tacuarí 328 **BUENOS AIRES**

FRANCISCO SUÁREZ S. J.

INVESTIGACIONES METAFÍSICAS

(DISPUTATIONES METAPHYSICÆ

Segunda edición



COLECCIÓN AUSTRAL

FRANCISCO SUÁREZ, S. J.
Doctor Eximio

INVESTIGACIONES METAFISICAS

(DISPUTATIONES METAPHYSICAE)

INTRODUCCIÓN Y SELECCIÓN
por ISMAEL QUILES, S. J.

Segunda Edición

ESPASA - CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES

Ediciones especialmente preparadas para la
COLECCIÓN AUSTRAL

Primera edición: 31 - VIII - 1954
Segunda edición: 28 - II - 1955

Queda hecho el depósito dispuesto por la ley Nº 11.723

Imprimi potest
Henricus B. Pita, S. J.
Praep. Prov. Argentinensis

Imprimatur
† Antonius A. Rocca
Episc. Tit. Augustae et Vic. Gen.

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

Acabado de imprimir el 28 de febrero de 1955

Cía. Gral. Fabril Financiera S. A. - Iriarte 2035 - Buenos Aires

INTRODUCCION

Consideramos como uno de los grandes vacíos de la literatura castellana el que todavía no poseamos una traducción completa de la obra monumental del Doctor Eximio, P. Francisco Suárez: *Investigaciones Metafísicas* (Disputationes Metaphysicae). Solamente se ha traducido hasta el presente, sin contar algunos fragmentos aislados, la primera de las investigaciones, que por cierto ha aparecido en la Colección Austral, en prolija versión de J. Adúriz, S. I., por iniciativa nuestra. La segunda investigación la tradujo Xavier Zubiri para la editorial la Revista de Occidente. Pero el resto de las cincuenta y cuatro investigaciones, queda todavía por traducir al castellano, y cerrado, por consiguiente, para los estudiosos que no conocen el latín. Estábamos nosotros proyectando una traducción íntegra, pero al saber que se prepara una edición bilingüe de la obra completa en España por medio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hemos cambiado de propósito, y hemos creído que será en cambio muy útil la *selección* que ahora ofrecemos, así porque puede prestar un valioso servicio mientras no se publique la obra completa que exige mucho tiempo y trabajo, como porque, en todo caso, ofrecemos a los lectores un conjunto doctrinal de la metafísica de Suárez, con sus propias palabras, y a base de textos continuados. Cumple a la Colección Austral el honor de ser la primera en aportar esta valiosa contribución a nuestra cultura.

Hemos puesto particular empeño en esta traducción por cuanto consideramos que dentro de las obras de Suárez las *Diputationes Metaphysicae* ocupan un puesto privilegiado; y no sólo dentro de la producción del Doctor Eximio, sino en el marco general de la bibliografía escolástica, clásica y moderna. Las *Diputationes*

Metaphysicae son la primera sistematización de la metafísica, intentada por los escolásticos. Una cabeza genial como la de Suárez pudo llevar a cabo este trabajo, apartándose del método, seguido hasta entonces por los escolásticos, del comentario a la Metafísica de Aristóteles. Consciente de las dificultades de este método, Suárez intentó y realizó la exposición orgánica de los problemas metafísicos de acuerdo a su conexión lógica.

Pero esta sistematización resultó una síntesis original y personal de la metafísica escolástica. Suárez sujetó al análisis las opiniones de toda la escolástica anterior para sacar a flote los elementos más sólidos y reconstruir las grandes líneas de la escolástica en una síntesis perfeccionada.

Es privilegio, reconocido unánimemente, el de la pasmosa erudición de Suárez. Efectivamente, el Doctor Eximio ha leído toda la escolástica anterior y enriquece con citas y referencias abundantes su exposición y su crítica de las doctrinas. Se ha hecho célebre la expresión de Bossuet: "En Suárez se escucha a toda escolástica". Junto con esta erudición, posee el Doctor Eximio una visión de conjunto de los problemas que no hemos hallado en ningún otro autor escolástico. Cada problema lo va tratando en círculos concéntricos, pasando por todos los problemas periféricos antes de llegar al centro mismo de la cuestión. A esto se debe el que a veces parece difuso o extenso. En realidad es que para cada problema amplía el horizonte a fin de que ningún aspecto quede sin analizar y sin situar en su propio lugar, y con su propia perspectiva.

Nada extraño que la influencia de Suárez haya sido enorme. Como teólogo y como jurista. Pero, nos atrevemos a decir que, sobre todo, como metafísico. Porque su teología y su ciencia jurídica están fundamentadas por su metafísica. Las *Diputationes Metaphysicae* han ejercido, apenas publicadas a fines del siglo XVI, una influencia que se extendió rápidamente a toda Europa y América. Fueron la base de la escuela suarista, interpretación del tomismo que siguieron en los siglos XVII y XVIII los jesuítas, y que todavía cuenta con numerosos adictos, para los cuales representa una posición más realista que las anteriores escuelas dentro de la tradición escolástica.

Por su extensión, por la profundidad y claridad de pensamiento, por la originalidad de la síntesis, porque resume toda la tradición escolástica, por la majestuosa construcción metafísica levantada de una vez y por primera vez en la historia de la escolástica, y finalmente por la influencia misma que ha ejercido hasta nuestros días creemos que no hay en toda la escolástica otra obra que se le pueda comparar en el campo de la filosofía. En conjunto creemos que ha representado para la filosofía, lo que la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, representó para la Teología.

La traducción ha estado a cargo de Joaquín Adúriz, Enrique T. Bartra y Luis Carranza, quienes han tenido ante todo el empeño de la fidelidad como traductores. Con el objeto de reunir lo más posible de texto, apenas se han hecho indicaciones al pie de página. El lector podrá fácilmente explicar unos textos por otros una vez se haya familiarizado con la lectura del Doctor Eximio. Se ha utilizado el texto de la edición Vivès, manteniéndose su numeración de secciones y párrafos. Esto explica la discontinuidad de la numeración de secciones y párrafos en esta selección; pero este método nos ha parecido más práctico, pues evitamos una doble numeración y los lectores pueden citar las divisiones propias de la edición Vivès. La discontinuidad del texto, dentro de un párrafo, se indica siempre con puntos suspensivos. Otra aclaración importante debemos a los lectores: como la versión no ha sido realizada por un solo traductor la terminología no goza de la uniformidad, más o menos constante, que en las traducciones suele observarse. En un principio pensamos unificar las expresiones técnicas. Pero hemos preferido dejar la versión propia de cada traductor por dos razones: primera, porque se trata de matices, por lo general, que no afectan, en definitiva al pensamiento de fondo; segunda, porque la unificación implica una determinada interpretación y sugiere la exclusión de otras interpretaciones, lo cual no siempre es legítimo.

Ismael Quiles, S. I.

ÍNDICE COMPLETO
DE LAS INVESTIGACIONES Y SECCIONES

A fin de que el lector tenga la visión completa de la obra de Suárez, transcribimos aquí el índice en toda su integridad. Hemos seleccionado los textos básicos que incluímos en esta edición, y para que conserven su cita originaria, mantenemos la numeración propia de cada investigación. Esto explica la discontinuidad de numeración de las Investigaciones y Secciones elegidas. La Primera Investigación ya fué publicada íntegra en la Colección Austral, volumen 381, con el título "Introducción a la Metafísica".

TOMO PRIMERO

Investigación I: Naturaleza de la primera filosofía o metafísica

Investigación II: Objeto esencial o sea del concepto de ente

Investigación XIV: Causa material de los accidentes

Investigación XV: La causa formal sustancial

Investigación XX: La primera causa eficiente y su primera operación que es la creación

Investigación XXI: La primera causa eficiente y su segunda operación que es la conservación

Investigación XXII: La primera causa y otra acción suya que es la cooperación o concurso con las causas segundas

Investigación XXIII: La causa final en general

Investigación XXIV: La última causa final o el último fin

Investigación XXV: La causa ejemplar

Investigación XXVI: Relación de las causas con los efectos

Investigación XXVII: Relación mutua de las causas

TOMO SEGUNDO

Investigación XXVIII: División del ser en infinito y finito

Investigación XXIX: Existencia del ser primero e increado

Investigación XXX: Esencia del ser primero o Dios

Investigación XLIII: La potencia

Investigación XLIV: Los hábitos

Investigación XLV: Oposición de las cualidades

Investigación XLVI: Intensidad de las cualidades

Investigación XLVII: Relaciones reales creadas

Investigación XVLIII: La acción

Investigación XLIX: La pasión

Investigación L: El cuando, las duraciones en general

ÍNDICE DE ESTA SELECCIÓN

TOMO II

PÁG.

PROEMIO

La teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero, como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos con la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas.

Y entre todas las ciencias de orden natural hay una, la principal de todas —se llama filosofía primera—, que presta los más importantes servicios a la sagrada teología, no sólo por ser la que más se acerca al conocimiento de lo divino, sino también porque explica y confirma aquellos principios naturales, que a todas cosas se aplican, y en cierto modo aseguran y sostienen toda ciencia. Por esta razón, aunque me hallo muy atareado con estudios y disquisiciones teológicas en orden a mis clases y a mis libros, no puedo menos de interrumpir, o mejor, moderar un poco el curso de los mismos, con el objeto de revisar y completar, por lo menos a ratos libres, unos apuntes que años atrás hice para mis discípulos y dicté en clases sobre esta sabiduría natural, de suerte que puedan ser de pública y común utilidad.

En efecto, aun tratándose de los misterios divinos, los axiomas metafísicos nos salen al paso a menudo, y si de éstos no se tiene el debido conocimiento e inteligencia, apenas, y ni siquiera apenas, se pueden tratar aquellos profundos misterios con la seriedad que merecen. Por esta razón me he visto precisado muchas veces a mezclar con las cuestiones sobrenaturales y teológicas otras más elementales —cosa molesta a los lectores y poco útil—, o, por lo menos, para evitar este inconveniente, he tenido que exponer con breves palabras mi parecer, exigiendo, por así decir, de mis lectores una simple fe. Lo cual no sólo era molesto para mí,

sino que a ellos mismos no sin motivo les podría parecer inadecuado. Porque, tan trabados están con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos es muy grande el riesgo de ruina a que se expone la ciencia teológica.

Movido, pues, por todas las razones dichas y por el ruego de muchos, determiné escribir esta obra. En ella pienso incluir todos los problemas de la metafísica, siguiendo en su exposición el método que sea más apropiado tanto para la comprehensión misma de la materia, sin descuidar la brevedad, como para que sirva mejor a la ciencia revelada. Por esto no será necesario dividir la obra en muchos libros o tratados, pues podemos encerrar y agotar en corto número de disputas todo cuanto pertenece a esta ciencia y a su objeto propio, mirado bajo el aspecto particular en que ella lo considera. En cambio, todo lo que toca a la pura filosofía, o a la dialéctica, aunque otros autores de metafísica lo tratan prolija y detenidamente, nosotros, en cuanto sea posible, lo dejaremos a un lado como ajeno a esta ciencia. Pero antes de ponerme a desarrollar la materia que estudia esta ciencia comenzaré, con el favor de Dios, discurriendo sobre la sabiduría o metafísica mis-y sobre su objeto, utilidad, necesidad, atributos y funciones.

TOMO PRIMERO

INVESTIGACIÓN II *

LA RAZÓN ESENCIAL O EL CONCEPTO DE ENTE

Orden y división de toda la materia. — Dicho todo lo que antecede acerca del objeto de esta ciencia, es necesario exponer ahora en primer lugar la esencia propia y total del mismo, y después sus propiedades y causas, y en esto consistirá la primera y principal parte de esta obra. En la segunda expondremos la primordial división del mismo, y así iremos investigando y explanando, en cuanto a la razón natural le es dado, todas las cosas que caen bajo el concepto de ente, y cuya razón incluyen, en tanto en cuanto caen bajo la razón objetiva de esta ciencia y en su ser son abstraídas de la materia. Para mayor compendio y brevedad, y para tratar todo con método conveniente, nos ha parecido mejor prescindir de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y considerar las cosas mismas sobre que versa esta ciencia, con el orden y el método más natural en la exposición. Pues, el texto del Filósofo en estos libros de Metafísica, es en algunas partes de poca utilidad, ya por proponer varias dudas y cuestiones y dejarlas después sin solución —como acontece en todo el libro tercero—; ya también por demorarse en exponer y refutar sententias de los antiguos —como fácilmente puede verse en casi todo el primer libro y en gran parte de los otros—; ya finalmente porque repite o resume lo que en los libros anteriores ya había dicho —como se ve en el libro once y en otros. Por otra parte, ya bastante han trabajado en explicar el texto literal de Aristóteles (en lo que tiene de útil, necesario y digno de saberse), varios expositores griegos, árabes y latinos, de entre los cuales nos serviremos

* No seleccionamos textos de la Investigación I, porque se ha publicado su versión íntegra en otro volumen 321 de la Colección Austral: FRANCISCO SUÁREZ: Introducción a la Metafísica.

nosotros principalmente de Alejandro Afrodisio, Averroes, y sobre todo la exposición de Santo Tomás (...).

En la presente disputa hemos de tratar de qué es el ente en cuanto ente; pues, que el ente es, es una cosa de por sí tan clara, que no necesita declaración alguna. Pero después de la pregunta de si una cosa es, la primera cuestión que ha de presuponerse o tratarse al comienzo de cualquier ciencia es: qué es esa cosa. Como la ciencia que ahora nos ocupa es la primera y suprema entre todas las ciencias de la naturaleza, no puede dar como probada o declarada por otra la razón y esencia de su objeto. Debe pues al comienzo de la exposición tratarla y declararla.

Sección I

¿EL ENTE EN CUANTO ENTE TIENE EN NUESTRA MENTE UN CONCEPTO FORMAL COMÚN A TODOS LOS ENTES?

Qué son y en qué difieren el concepto formal y el objetivo. — *1.* Se ha de tratar en primer lugar la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo, o (lo que es igual) al «verbum» por el cual el entendimiento concibe una cosa o razón común; el cual recibe el nombre de «concepto» porque es como un parto de la mente; y el nombre de «formal» ya por ser la última forma de la mente, ya también porque formalmente representa al entendimiento la cosa conocida; ya por fin porque es verdaderamente el intrínseco y formal término de la concepción mental, en lo cual difiere del concepto objetivo. Concepto objetivo se llama a la cosa misma o razón que propia e inmediatamente es representada por el concepto formal; v. gr., cuando concebimos al hombre, el acto realizado en la mente para concebir al hombre se llama concepto formal; y el hombre conocido y representado por aquel acto es el concepto objetivo; «concepto», por una denominación extrínseca al concepto formal, por el cual se dice que el objeto de él es concebido; y «objetivo», porque no es necesario, en el sentido de forma, que intrínsecamente sea término de la concepción, sino

objeto y materia acerca de la cual versa la concepción formal, y a la cual tiende directamente el filo del entendimiento, por lo cual es llamado por algunos —tomándolo de Averroes— «intención entendida» y por otros «razón objetiva».

De aquí se colige la diferencia entre el concepto formal y el objetivo. El formal es siempre una cosa verdadera y positiva y en las criaturas una cualidad inherente a la mente. El objetivo en cambio no siempre es una cosa verdadera y positiva, ya que a veces concebimos las privaciones y los que llamamos entes de razón, que sólo tienen su ser objetivamente en el entendimiento. El concepto formal es siempre una cosa singular e individua, puesto que es algo producido por el entendimiento e inherente a él. El concepto objetivo puede a veces ser una cosa singular e indivisa, en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebido por el acto formal; pero a menudo es una cosa universal confusa y común, como hombre, sustancia, y otros semejantes.

En esta disputa buscamos principalmente explicar el concepto objetivo del ente como tal, según toda su abstracción, que, como dijimos, lo hacía objeto de la metafísica; pero por ser muy difícil y depender mucho de nuestro modo de concebir, vamos a comenzar por el concepto formal, que, según nos parece, puede ser mejor conocido.

Exposición de las diversas opiniones. — *2.* La primera opinión dice que no se da en manera alguna un único concepto formal de ente, verdaderamente uno en sí mismo y que prescinda y sea distinto de los otros conceptos de los entes particulares. Así opina Cayetano (...). Se funda esta opinión en que, si no fuera así, el ente sería unívoco y no análogo. Veremos después que esto es falso. Prueba la consecuencia de la siguiente manera: unívocos son los conceptos cuyo nombre es común. La razón que conviene al nombre de sustancia es la misma (como dice Aristóteles al comienzo de los Praedicamenta), y todos los seres les es común el nombre de ente; por lo tanto, la razón del nombre o es una e idéntica, y entonces el ente será unívoco; o no es una, y entonces tampoco el concepto formal de ente podrá ser uno, ya que

el concepto formal recibe su unidad de alguna cosa o razón concebida, a la cual contempla adecuadamente. De donde, si el concepto es adecuado a la voz o nombre de ente, en tanto podrá ser uno en cuanto sea una la razón de ente significada por ese nombre.

3. La segunda opinión, que más bien es una explicación de la precedente, es de Ferrara (...), el cual distingue un doble concepto: uno que llama el «quid del nombre» y otro, el «quid de la cosa». En el caso del concepto de ente dice que el primero puede ser uno, pero el segundo de ninguna manera. El fundamento de ambas afirmaciones se halla en la analogía del ente. Lo explica de esta manera por la razón común de las cosas análogas. Éstas de dos maneras pueden ser concebidas. En primer lugar, por el propio concepto real significado por el nombre, y de este modo, en cuanto son análogos, no tienen un único concepto real, sino muchos, como es evidente, tanto en los análogos de proporcionalidad, como en los de prporción o atribución. Si al oír el nombre «risueño», nos formamos el concepto propio de lo significado, no formamos un solo concepto, sin dos: uno del hombre, que propia y formalmente es risueño, otro del animal, al cual sólo por cierta proporcionalidad se le dice así. Si no nos formamos ambos conceptos, sino sólo uno de los dos, no es concebida esa voz según toda su analogía y la significación que tiene, común a aquellas cosas; antes bien tan sólo según que es unívoco respecto de los hombres, o según su sentido traslaticio por el que metafóricamente se refiere a los animales. Lo mismo acontece con los análogos de atribución, v. gr. «sano»: si nos formamos el concepto propio de lo significado, el tal concepto no es uno, sino múltiple: uno, el de animal, quien formal y propiamente es el sano; otros, de otras cosas, a las que por diversas maneras y denominaciones se les dice sanas extrínseca o independientemente de la sanidad del animal.

En una y otra clase puede formarse un único concepto bastante confuso, que es más bien concepto de la significación del vocablo, que de cosa alguna; por ejemplo, si al oír el vocablo «sano» concebimos «lo que dice relación a la salud». Y así también al presente, al oír el nombre de «ente» puede formarse un

concepto confuso que tenga por comprensión lo que tiene existencia o cierta relación a la existencia. Pero este concepto es tan sólo el «quid del nombre»; pero si en verdad lo que se concibe son las cosas significados por ese nombre, entonces no se forma un único concepto, sino varios.

Opinión de Fonseca, parecida a la anterior. — 4. No difiere mucho la opinión de Fonseca de la anterior, quien distingue aun más, esto es, un triple concepto de ente: distinto, confuso e intermedio, es decir, en parte confuso y en parte distinto. Distinto es aquél que determinada y expresamente significa todas las entidades simples que el concepto de ente inmediatamente significa, y este no es único, sino muchos. Confuso es aquél que representa todas las cosas confusa e indeterminadamente, y éste sí es uno. Intermedio es aquél que en parte es confuso y en parte distinto, el cual determinadamente representa una sola naturaleza, v. gr., «sustancia», y las demás, es decir, «cantidad, cualidad, etc.» implícita e indeterminadamente, en cuanto que guardan con la sustancia cierta proporción y conveniencia, y de éste también se dice que es uno.

Tan gran diversidad de distinciones más bien daña que ayuda a la claridad. — 5. Pero todas estas distinciones me parece que se multiplican sin causa alguna, y más que explicar la cuestión la oscurecen. Pues de lo que hay que hablar es del concepto formal de ente, no según aquello que puede ser conocido y percibido en las cosas todas que caen bajo la comprensión de este vocablo tal como ellas son en en sí, sino tal cual son entendidas por esa palabra; si no, ya no estaremos hablando del concepto de ente en cuanto ente, sino del concepto de todas las cosas, tanto existentes como posibles, en cuanto son tales cosas y se distinguen entre sí. Esto nadie puede concebirlo distintamente por un solo concepto formal, sino sólo Dios, como rectamente lo hace notar el mismo autor (...).

Así pues, deteniéndonos en el concepto formal del ente como tal, no le corresponde a éste que por su medio sean concebidos distintamente los seres particulares según sus propias y determinadas razones.

Por eso el concepto de ente como tal, si con él solo nos quedamos, siempre es confuso respecto de los seres particulares en cuanto tales (...).

La Opinión verdadera. — *9.* Hecha ya las distinciones que anteceden, hemos de decir que el concepto formal propio y adecuado del ente como tal es uno, tanto en su realidad como en la mente, separado de los otros conceptos formales de las demás cosas y objetos. Esta es la opinión común, como confiesa el mismo Fonseca; la sostienen Scoto y todos sus discípulos, como veremos en la sección siguiente, Capréolo (...), Cayetano (...), Soncinas (...), Flandria (...), Haerveus (...), Soto (...) y abiertamente se colige de Santo Tomás en los lugares que citaré en la sección siguiente.

Se prueba en primer lugar por la experiencia; ésta nos da que, al oír la palabra «ente» nuestra mente no se reparte ni divide en varios conceptos, sino más bien se concentra toda en uno, lo mismo que cuando concibe hombre, animal u otras cosas parecidas.

En segundo lugar se prueba por lo que dice Aristóteles (...) que por las palabras expresamos nuestros conceptos formales; pero la palabra «ente» no sólo materialmente es una, sino que tiene también una sola significación, —en virtud de la cual no significa inmediatamente una naturaleza, cualquiera que sea, en su propia y determinada razón por la que se distingue de las demás, y por lo tanto, tampoco significa muchas cosas en cuanto que son muchas (la razón es, que su significado no es aquello por lo que esas cosas difieren, sino aquello en que convienen y por lo que son semejantes)—, luego, esto es señal de que a esta palabra le corresponde en la mente un concepto formal, por el cual es inmediata y adecuadamente concebido lo que esta palabra significa. Aunque más bien, por el contrario, por aquí nos damos cuenta de que la imposición del tal nombre provino de que así es como la cosa es concebida.

En tercer lugar puede argumentarse por el concepto de existencia. Parece evidente que se da un solo concepto de existencia como tal. Cuantas veces hablamos de la existencia y disputamos sobre ella como de la sola actualidad, ciertamente no formamos varios

conceptos, sino uno solo; por lo tanto también el concepto formal de existencia como tal es uno, ya que, de la misma manera como se concibe lo abstracto «per modum unius», se concibe también lo concreto como tal, tomado en su sentido precisivo; luego, de modo semejante, al ente como tal le corresponde un concepto formal, ya que «ente» o es lo mismo que «existente», o, si se toma en el sentido de «apto para existir», su concepto ha de tener igualmente la misma razón de unidad. De aquí también que al concepto de ente no solo suela llamárselo uno, sino también simplicísimo, de tal manera que en él se resuelvan últimamente todos los demás. Por los otros conceptos concebimos tal o cual ente; por éste prescindimos de toda composición o determinación. De aquí que suela decirse también, que este concepto es el primero en ser formado por el hombre ya que, en igualdad de circunstancias, con más facilidad puede concebirse de cualquier cosa. Todo esto lo trae Santo Tomás (cuest. 1 de la Verdad, art. 1; y cuest. 21, art. 1) y Avicena (2 Metaf.). Por lo cual acerca de la unidad de este concepto comunísimo y confuso no hay casi nadie que dude; por otra parte hemos mostrado que ningún otro concepto puede verdadera y propiamente decirse concepto del ente como tal, sin ser confuso respecto de los entes particulares en cuanto tales.

Por último, si el concepto formal de ente no es uno, serán varios. ¿Y cuántos? No hay mayor razón para que sean dos, que para que sean tres, o cualquier otro número; ya que si se multiplican estos conceptos, necesariamente lo han de hacer siguiendo alguna diversidad que haya en las cosas o en las realidades contenidas bajo la extensión del ente; pero estas entidades pueden multiplicarse hasta el infinito, y distinguirse según sus propias razones; y una vez advertido que el concepto o los conceptos del ente como tal representan las naturaleza determinadas del ser, aun claramente, no hay razón alguna por que hayamos de quedarnos en dos más que en tres o en cuatro, etc., como se verá claramente de lo que diremos en la sección siguiente sobre el concepto objetivo; pues, aunque el formal en cuanto que es producido por nosotros y en nosotros, parece ser por la

experiencia mejor conocido, con todo, el conocimiento exacto de su unidad, depende en mucho de la unidad del objeto, del cual suelen recibir los actos su unidad y su diversidad.

10. De donde en primer lugar se entiende ya en qué sentido y por qué se dice que el concepto formal está en su realidad separado de los demás conceptos, esto es, que en la realidad es realmente distinto del concepto de sustancia como tal, de accidente, de cualidad, etc. Estamos hablando en el entendimiento humano, el cual, aun aquellas cosas que en la realidad no son distintas, las separa mentalmente, y divide en sí mismo los conceptos, formando así conceptos realmente distintos de una misma cosa, según la diversa prescindencia o abstracción que haga de lo concebido. Los conceptos formales de la justicia y la misericordia divina están en nosotros realmente separados y distintos, aunque la misericordia y la justicia en sí no se distinguen. De la msma manera, el concepto de ente como tal,, puesto que en su representación prescinde de la razón propia de la sustancia como tal, del accidente, y de todas las demás, necesariamente ha de estar en sí realmente separado, y ser distinto de tales razones o naturalezas en cuanto tales. Esto fácilmente todos lo admiten.

11. En segundo lugar, de lo dicho se colige que este concepto formal del ente, de la misma manera que en sí es uno en su realidad, así también lo es según su razón formal, y según ésta, también prescinde por su razón de los conceptos formales de las demás particulares razones. Es evidente ante todo, porque este concepto es en sí simplicísimo tanto objetiva como formalmente; por lo tanto tiene en sí una simple razón formal adecuada; luego, según ella está separado de los demás conceptos formales. Además, así como nuestra mente separando aquellas cosas que en la realidad no se distinguen, distingue ella en sí misma realmente sus conceptos formales, así también, por el contrario, reuniendo y juntando, en lo que tienen de semejantes, cosas que en la realidad son distintas, unifica su concepto, haciéndolo uno en su realidad y en su razón formal. De esta manera son concebidos los seres por medio de este concepto for-

mal de ente: los toma la mente a todos sólo en cuanto son entre sí semejantes en razón de seres, y así forma una imagen que con una sola representación formal represente «lo que es», la cual imagen es el mismo concepto formal. Es, pues, este concepto simplemente uno por su realidad y por su razón formal, y según ella prescinde de los demás conceptos, que con mayor distinción representan los entes particulares o sus razones.

SECCIÓN II

¿TIENE EL ENTE UN CONCEPTO O RAZÓN FORMAL OBJETIVA?

Primera razón para dudar. — *1.* Dos son las razones que nos hacen dudar. La primera ya la tocamos en la sección anterior, y se funda en la analogía del ente; ya que si su concepto objetivo es uno, lo será o con unidad unívoca, y entonces se acabó la analogía, o con unidad tan sólo análoga, y entonces o realmente no es uno, o hay contradicción en los términos. La razón es, que la analogía incluye intrínsecamente o varias razones que guardan cierta proporción entre sí, o varias maneras de ser en relación a una forma, por lo cual el concepto objetivo de la palabra «análogo» no puede ser uno. Esto se declara y confirma de la siguiente manera: para que el ente tenga un concepto objetivo, es necesario que todos los entes convengan en una razón formal, la cual quede inmediatamente significada por la palabra «ente», ya que la unidad del concepto objetivo requiere la unidad de la cosa, o al menos de la razón formal. Pero, si todos los seres convienen en una razón formal, en cuanto tales tienen una única e idéntica definición, lo mismo que un único concepto objetivo, ya que si el concepto objetivo es uno, también la definición puede ser una; con todo lo cual, nada le falta al ente para la perfecta univocidad.

Segunda razón. — *2.* La segunda razón que nos hace dudar es, que, si el concepto objetivo del ente es uno, también estará, según su ser, separado y abstraído de todos los inferiores, o de todas las razones determinadas de los seres. El consecuente es imposi-

ble; luego también el antecedente. La consecuencia es clara, porque si el concepto de ente es uno, formal y actualmente no incluye en sí los determinados modos de los seres, pues estos se oponen intrínsecamente entre sí, y son los que efectúan las distinciones entre ellos, por lo que es imposible que estén incluídos en un único concepto objetivo; luego, para que el concepto de ente sea uno, es necesario que prescinda de todos éstos. Que esto es imposible lo pruebo así: si el ente como tal prescinde de las determinadas razones de los seres, para quedar después determinado por ellas o descender a ellas, necesariamente se le habrá de añadir algo. Ahora bien, aquello que se le añada, o es ente o es nada. Si es nada, ¿cómo puede realmente determinar al ente y constituir una propia razón de ser?; y si es ente, no puede el ente como tal prescindir de él, ya que lo prescindido no está incluído en lo que prescinde. Ni puede entenderse que el ente de los modos por los cuales se contrae, y que sin embargo esté en ellos intrínsecamente incluído; ni por el contrario, que el modo que contrae al ente en su extensión, nada contenga que no sea ente, y sin embargo lo determine a una especial razón de ente. La contracción y la determinación no se entienden sin que algo se añada; y esta añadidura sólo se comprende si lo añadido es tal que no incluye en sí aquello a que se añade, bien sea real, bien mentalmente, según la manera en que se entiende realizarse la tal añadidura. Y queda confirmado esto con lo que dice Aristóteles (3 Metaf. text. 10) que el género está más allá de la razón de las diferencias específicas, es decir, que abstrae y prescinde de ellas. Así pues, si el concepto objetivo de ente es uno y prescinde de los modos de ser, necesariamente no ha de estar incluído en los modos que lo contraen.

Una razón en contra. — *3.* En contra está el que a un concepto formal necesariamente corresponde un concepto objetivo, y como se ha demostrado ya que se da un concepto formal de ente, necesariamente se ha de dar uno objetivo. La premisa mayor es clara, porque el concepto formal recibe toda su razón y unidad del objeto, y por lo tanto para que sea uno

necesariamente ha de tender a un objeto que sea también uno en alguna manera; pero el concepto objetivo no es otra cosa que el mismo objeto en cuanto conocido o aprehendido por el tal concepto formal. Luego, si el concepto formal es uno, necesariamente el objetivo también ha de ser uno.

Exposición de las diversas opiniones. Primera opinión. — *4.* En este punto los que niegan que se dé un concepto formal del ente, niegan también en consecuencia que se dé uno objetivo. Y así opina Cayetano (...) y Ferrara (...).

De entre los que admiten un concepto formal de ente, niegan que se dé un concepto objetivo: Soncinas (...), el Hispalense (...), Herveo y Flandria (...). También se atribuye esta opinión a Capréolo, pero erróneamente, como diré después. También se cita en favor de esta opinión a Santo Tomás (1 p., c. 13, art. 5; e. 7 de la Potencia, art. 7; e. 2 de la Verdad, art. 11), quien dice que a las palabras que son comunes a Dios y a las criaturas no les corresponde una sola razón concebida o significada, sino varias.

Los fundamentos de esta opinión ya los hemos tocado al principio. Pues aunque estos autores traen varios argumentos, toda la fuerza de ellos está en las dos dificultades ya tratadas. En lo que no están de acuerdo estos autores, es en la explicación del concepto, o conceptos que corresponden al ente. Unos dicen que por el concepto formal de ente están representados todos los géneros de los seres, en cuanto guardan entre sí cierta proporción o semejanza, como Ferrara y Cayetano. Otros dicen que sólo está representada esta disyuntiva: «sustancia o accidente», como Soncinas, Herveo y otros. Por fin algunos dicen también que están absolutamente representados todos los géneros o razones.

Segunda opinión. — *5.* La segunda opinión es en todo contraria a la anterior, y dice que se da un concepto objetivo de ente simplemente uno. Así piensa Scoto (...), Javelo (...), Soto (...) y Capréolo (...). La diversidad entre estos autores está en que Scoto pone este concepto separado, por la misma naturaleza de la cosa (ex natura rei), de las naturalezas inferiores y de los modos que contraen el ente. Otros en

cambio afirman que la unidad le viene al concepto objetivo de nuestro modo de concebir las cosas, sin que haya en las mismas separación o distinción alguna. Pero de estas discrepancias hablaremos en la sección siguiente; y más adelante de la otra diferencia que existe entre estos autores acerca de la univocidad o analogía.

Tercera opinión. — *6.* Otros guardan un término medio entre las dos opiniones anteriores, y hablan de una distinción, que explican de diversas maneras. Unos dicen que el concepto objetivo de ente, si se lo considera absolutamente y sin relación a los inferiores, es uno y está separado de ellos por la razón; pero si se lo considera en relación con los inferiores y como encerrado en ellos, no es uno. De esta manera concilian las razones para dudar arriba mencionadas. Dado que por el concepto formal de ente es concebido el ente como tal, y sin ninguna relación a los inferiores, necesariamente, al menos bajo este punto de vista, el concepto objetivo ha de tener unidad. Pero cuando a este concepto se lo considera como existiendo en los mismos inferiores, no puede tener unidad; pues, los inferiores, v. gr., la sustancia y el accidente, difieren en lo mismo en que son entes; por lo tanto no pueden tener unidad en eso mismo, ya que no pueden con respecto a lo mismo ser semejantes y diferentes, y esta última parte queda confirmada por las razones para dudar expuestas al principio (...).

Primera afirmación. Se da una razón objetiva de ente. — *8.* Digo en primer lugar que al concepto formal de ente le corresponde un concepto objetivo adecuado e inmediato, el cual no dice expresamente ni sustancia, ni accidente, ni Dios, ni creatura, sino todo esto es uno (per modum unius), es decir, en cuanto son entre sí semejantes en algo y convienen en el ser. Están de acuerdo con esta conclusión los autores de la segunda opinión; Fonseca no disiente de la misma, y mucho lo favorece Santo Tomás (De la Verdad, c. 1, art. 1, c. 21, 1) en cuanto dice que el concepto de ente es simplicísimo y el primero de todos, y que desciende a la sustancia, cantidad, etc., por cierta determinación o expresión de un modo especial de ser; en

donde necesariamente habla del concepto objetivo, ya que el formal ni se determina ni se contrae. Y más abiertamente en la 1 p., c. 5, art. 3, ad. 1, dice Santo Tomás: «La sustancia, la cantidad y la cualidad contraen al ente, aplicando el ente a alguna quididad o naturaleza»; y esta contracción no puede entenderse si en alguna manera el concepto objetivo no es uno y común. También favorece esta sentencia Aristóteles (4 Metaf., text. 7), cuando dice que la Metafísica considera al ente en cuanto ente, bajo el cual todos los géneros están contenidos. Acerca de esto dice también Santo Tomás que la Filosofía Primera estudia el ente común, y todo lo que a éste atañe en cuanto tal.

Esta opinión puede probarse por la razón de la siguiente manera: Es necesario que el concepto formal de ente tenga un objeto adecuado; pero éste no es un conglomerado de varias ntturalezas. según determinadas razones de ellas, aunque sean simples; luego, ha de ser el tal concepto uno por alguna conveniencia o semejanza de los seres entre sí. La consecuencia es clara, dada la suficiente enumeración hecha, pues suponemos (y esto es evidente) que tal concepto objetivo no es uno con unidad real, numérica o entitativa; ya que consta que es un concepto común a muchas cosas. La premisa mayor es también evidente, puesto que el concepto objetivo es un acto del entendimiento, y todo acto del entendimiento, por ser acto, en cuanto es uno, debe tener un objeto adecuado del que reciba la unidad. La menor se prueba de la siguiente manera: si el objeto adecuado está constituído por un conglomerado de varias naturalezas, pregunto ¿cuáles son esas naturalezas? y ¿cómo pueden conglomerarse en tal concepto? No hay manera de concebir y entender esto. Lo cual quedará aún más claro rechazando uno a uno todos los modos en que esto se ha afirmado, o podido pensar.

El ente no significa inmediatamente sustancia ni accidente. — 9. En primer lugar lo que dice Soncinas, que el concepto de ente está constituído por la sustancia y el accidente como tales, es enteramente falso; pues ambos deberían estar incluídos en tal concepto o copulativa o disyuntiva o simplemente sin

cópula alguna. Lo primero él mismo no lo dice, ni podría decirlo, pues entonces no podría afirmarse con verdad que la sustancia es ser o que la cualidad es ser, pues ni la sustancia es sustancia y accidente, ni la cualidad tampoco, e igualmente todos los demás seres. Lo que dice Soncinas es, que están incluídos disyuntivamente, pero esto, amén de estar contra la experiencia, como en seguida diré, trae consigo la univocidad del ente, —la cual él mismo procura evitar—, pues esta disyunción «sustancia o accidente» tan verdadera, simple y primariamente conviene al accidente como a la sustancia (...). En cuanto a que estén incluídos sin conjunción ni disyunción, es decir, simplemente: «sustancia o accidente», está ante todo contra la experiencia, porque lo que se concibe se percibe también con el entendimiento, y de esta manera cae bajo la experiencia; y nosotros, al oír la palabra ente, y concebir precisamente lo que por esta palabra entendemos, no percibimos ni la sustancia como tal, ni el accidente como tal; y esto puede experimentarlo en sí cada uno.

El concepto de ente no incluye los géneros primeros. — *12.* (...) Han dicho algunos que el objeto adecuado del concepto formal de ente es o incluye todos los primeros géneros o entidades simples que primariamente dividen el ser. Pero contra esta opinión valen también los argumentos anteriores. Primero, porque tales naturalezas ni copulativa, ni disyuntiva, ni simplemente sin cópula alguna, pueden estar incluídas en tal concepto, como queda claro aplicando el mismo razonamiento anterior, pues tiene la misma fuerza si bien se considera.

En segundo lugar, por la experiencia, ya que al concebir el ente no percibimos todas estas naturalezas definidas en cuanto tales y en cuanto se distinguen entre sí; y mucho más difícil es percibir tantas naturalezas que sólo la sustancia y el accidente. Más increíble también es que se dé en nosotros un concepto formal que claramente represente todas estas naturalezas, que el que se dé uno que represente tan sólo la sustancia y el accidente; y si el concepto formal de ente no representa tan claramente (distintamente) estas naturalezas en cuanto tales, y en cuanto

se distinguen entre sí, se concluye que sólo las representa en cuanto convienen entre sí y son semejantes en alguna manera; y esto es lo que procuramos demostrar. La consecuencia está clara, porque, como antes dije, entre estas dos cosas no puede al presente encontrarse un término medio.

En tercer lugar, con la misma razón con que se dice que este concepto objetivo del ente incluye todos los géneros primeros, o todas las entidades simples, se habría de decir que incluye todas las entidades, aun las compuestas: hombre, león, etc., según sus propias razones; lo cual nadie ha dicho hasta ahora. La consecuencia está clara, porque, si el ente incluye en su concepto todos los géneros o naturalezas simples, es, o porque la razón de ente en cuanto tal no prescinde de ellas en la realidad, o bien porque éstas no añaden sobre el ser, nada que no sea ser; o bien porque se entiende que la razón de ente mentalmente se determina o desciende inmediatamente a esas naturalezas. Pero las dos primeras razones pueden aplicarse igualmente a cualquier entidad, aún a las especies ínfimas; pues en la realidad tanto prescinde la noción de ente de la de hombre o de caballo, etc., como de la sustancia y accidente; ni añade «hombre» sobre «ser» algo que no sea ser, más de lo que añade «sustancia» o «cantidad». En la tercera razón no hay consecuencia, porque si el ente como tal, no dice una noción o concepto objetivo, nada hay en el ente como tal, en cuanto a lo concebido que pueda dividirse, determinarse o contraerse, ni inmediata ni mediatamente; por lo tanto en nada obsta esa razón a que todas las entidades, cualesquiera que sean, estén incluídas en el concepto de ente, si llega a decirse que algunas están determinadamente incluídas. Ni puede darse una razón suficiente, mayor para unas que para otras.

El concepto de ente no incluye a la sustancia explícitamente y a los demás implícitamente. — *13.* Puede finalmente decirse que en el objeto adecuado del concepto formal de ser no están incluídas varias naturalezas determinadas y distintas según sus propias cualidades, ni tampoco todas ellas bajo una cualidad común cualquiera; sino más bien, una tan solo deter-

minada y expresamente, y las demás, implícita y confusamente, v. gr. la naturaleza de la sustancia como tal, determinada y expresamente, y las naturalezas de los accidentes implícitamente. Esto puede refutarse tan eficazmente como todo lo anterior. En primer lugar, porque como mostré antes, el concepto formal que explícita y determinadamente representa a la sustancia en cuanto es sustancia, de ninguna manera representa a los accidentes ni implícita ni confusamente, siempre que hablemos con propiedad, como declaré en la sección anterior.

En segundo lugar, puede también valer aquí el argumento de Soto tomado de la experiencia, pues vemos que a algunas cosas las concebimos como ser, pero dudamos si son sustancia o accidente, como por ejemplo, la cantidad (...).

En tercer lugar, porque de otra manera sería lo mismo el concepto objetivo de ente que el concepto objetivo de sustancia; ya que éste no es otra cosa sino la razón de sustancia concebida por el entendimiento determinadamente, y según su propio modo de ser; y se dice que la razón de sustancia es concebida también de la misma manera por el concepto de ente. **Además, si en la razón de substancia así concebida, se** incluyen confusa o implícitamente los conceptos de los accidentes, estarán incluídos de la misma manera tanto se use el nombre de ente como el nombre de sustancia; ya que la razón concebida es la misma y el modo de concebirla es el mismo, es decir expresa y determinadamente. Así pues el concepto objetivo de sustancia será el mismo que el de ente. La conclusión es enteramente falsa y contra el común modo de concebir; pues ésta predicación: «la sustancia es sustancia» es idéntica, pero esta otra no: «la sustancia es ente». Por lo tanto no difieren solamente en los nombres, sino también en las razones objetivas que se predican. Además, como sería lo mismo dividir la sustancia o el ser, y lo mismo hablar de uno que de otro, tan falsa sería esta proposición: «el accidente es un ente» (que es verdadera), como esta otra: «el accidente es una sustancia» (que es enteramente falsa).

Probación de la conclusión a priori. — *14.* Por último, por sí misma y como a priori probamos nuestra opinión contra todas las anteriores: todos los entes

reales tienen alguna semejanza y conveniencia entre sí, en su razón de ser; pueden pues ser concebidos y representados bajo esa razón por la que conviene entre sí, y pueden por lo tanto bajo esa misma razón constituir un concepto objetivo: luego, ese es el concepto objetivo de ser. El antecedente es evidente por la misma consideración de los términos, pues (...) todo ente tiene alguna conveniencia y semejanza con cualquier otro ente (...) (y) por esto atribuimos a todos algunas propiedades y atributos comunes, como tener bondad o perfección, poder obrar o comunicarse, etc. (...).

La primera consecuencia es también, de por sí, bastante clara, ya que todos los entes reales son cognoscibles bajo aquella razón de conveniencia; y además porque unas cosas son concebidas con mayor o menor unidad que otras, según es mayor o menor la conveniencia que tienen entre sí; y también finalmente porque en la realidad hay un fundamento suficiente para concebir las cosas de esta manera, y al entendimiento no le falta poder y eficacia para concebirlas así, ya que es sumamente abstractivo y puede prescindir de todo.

De aquí que también sea sencilla la segunda consecuencia. Porque, como hemos dicho, la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la predicha conveniencia o semejanza.

La última consecuencia es evidente, presupuestas las demás. Porque si tal concepto objetivo es posible, ha de ser trascendente, simplicísimo, y en este sentido el primero de todos; y éstos son todos atributos del concepto de ente. Además dicha conveniencia está fundada en el acto de ser, que es como formal en el concepto de ente; de donde se saca también el argumento de que, como el concepto objetivo de la existencia es uno, así también el concepto de ente ha de ser uno.

Finalmente digamos que todo esto tiene su fundamento en aquello a que antes aludimos, de Santo Tomás; que la analogía del ente no consiste en alguna forma que intrínsecamente convenga sólo a un analogado y extrínsecamente a los demás, sino en el ser o

entidad de que intrínsecamente todos participan. Luego, en eso precisamente tienen todas las cosas una conveniencia real, y consecuentemente una unidad objetiva en la razón de ente.

Segunda afirmación. El concepto objetivo de ente prescinde de todas las razones particulares. — *15.* Afirmo en segundo lugar que este concepto objetivo, mentalmente prescinde de todas las particularidades que dividen al ente, aunque sean las más simples entidades. Esta conclusión me parece a mí que se sigue necesariamente de la precedente, porque como todos los entes determinados, que en algunt manera dividen al ser, son distintos entre sí y objetivamente variados, no puede entenderse que convengan en un solo concepto objetivo, a no ser que mentalmente se prescinda de sus razones propias, por las cuales se distinguen. Pero, como toda la dificultad consiste precisamente en esta precisión o abstracción, habrá en primer lugar que explicarla, y recién después probar la conclusión de por sí.

16. Hay pues que advertir que el entendimiento no necesita, para abstraer o prescindir, que se dé en las cosas mismas la distinción o separación de una razón o de un modo con anterioridad a la abstracción del entendimiento; sino que, aun en cosas simplicísimas, puede hacer la tal abstracción de varias maneras, a saber: separando la forma del sujeto, o por el contrario el sujeto de la forma. Por ejemplo, en Dios separamos a Dios como tal de su acto de voluntad, y el acto de voluntad, de Dios, y un acto de voluntad, de un acto de entendimiento; y de igual manera separamos de la naturaleza de Dios su subsistencia, como si fuese un modo o cualidad de la misma; no que el entendimiento afirme que es un modo, sino que de su parte lo concibe como si fuera un modo. Así pues, el entendimiento abstrae y separa una cosa de otra como algo común de algo particular, no porque anteceda en la realidad tal distinción o separación, sino porque tal es su imperfecto, confuso e inadecuado modo de concebir; no comprendiendo todo lo que hay en el objeto considerado, tal cual se da en la realidad, sino tan sólo alguna conveniencia o semejanza que guardan entre sí varias cosas, y según la cual son consideradas.

Por esto, para que el concepto objetivo prescinda mentalmente de las otras cosas o conceptos, no es necesario que se dé en las cosas mismas tal prescindencia o separación, sino que basta una denominación o determinación que le venga del concepto formal que representa al tal concepto objetivo, puesto que por él no se representa el objeto según todo lo que hay en la cosa, sino sólo según tal o cual razón de conveniencia. El concepto objetivo, v. gr., de hombre como tal, mentalmente se dice que prescinde de Pedro, Pablo y demás singulares; y sin embargo en la realidad no difiere de ellos. Esta prescindencia es una denominación que proviene del concepto formal, porque «hombre» tal como se presenta al concepto, no está representado según la manera íntegra en que existe en la realidad, sino según la semejanza que muchos hombres tienen, los cuales son concebidos en una unidad según esa razón de semejanza.

Razón de la conclusión. — *17.* Explicada ya la abstracción de la mente en el concepto objetivo, no es difícil mostrar que se da ésta en el concepto objetivo de ente; pues en el concepto formal de ente no están representados ni Dios, ni la sustancia creada, ni el accidente tal cual se dan en la realidad o difieren entre sí, sino tan sólo en cuanto de alguna manera convienen entre sí y son semejantes; luego, lo que inmediata y adecuadamente se presenta al concepto formal, está mentalmente separado del propio concepto objetivo de sustancia o accidente.

El antecedente ya ha sido probado en la conclusión anterior, añadiendo además lo que queda dicho en la sección precedente. La consecuencia está clara, porque prescindir mentalmente no consiste en otra cosa sino en eso, como queda explicado. Se confirma con todo, en primer lugar, porque el concepto objetivo de ente lógicamente no es el concepto objetivo de sustancia o de accidente o de algún otro determinado género; no es tampoco un conglomerado de todos ellos; luego, es algo uno mentalmente separado de ellos. La mayor y la menor ya están probadas en lo que antecede; la consecuencia es clara, porque prescindir mentalmente consiste en distinguir con la razón en orden a la formación de los conceptos forma-

les. En segundo lugar, por esta abstracción estas dos frases: «La sustancia es ente» y «el accidente es ente» no son idénticas, y sin embargo ambas son verdaderas, porque en ellas se entiende que se predica algo común a una y a otra, pero distinto de ambas por la razón. Y por esto también, como decíamos antes, puede ocurrir, que después de haber concebido algo como ser, se dude si es sustancia o accidente, lo cual, si no se da una distinción al menos de razón, no puede comprenderse. En tercer lugar se confirma todo lo dicho, porque no por otro motivo se da un concepto objetivo de sustancia y accidente que mentalmente prescinda de todas las sustancias y accidentes, sino por la conveniencia que guardan entre sí, y según la cual precisivamente pueden ser concebidos; luego, lo mismo se ha de decir del concepto de ente.

Algunos corolarios. El modo intrínseco de ser de la sustancia o del accidente no está incluído en el concepto de ente. — *21.* De todo lo dicho se infiere en primer lugar que en este concepto de ente objetivo, y así abstraído, no están incluídos actualmente los modos intrínsecos de la sustancia u otros modos que dividan al ser. Esto es evidente porque, estarían incluídos o como constituyendo el concepto o como dividiéndolo. Lo primero no es posible, porque el uno, en cuanto uno, no puede estar constituído por modos o diferencias opuestas. Lo segundo tampoco, porque entonces ese concepto estaría actualmente dividido en dos, y así ya no sería uno, contra lo que ya está probado. (...)

El ente no significa inmediatamente sustancia o accidente. — *22.* Se infiere en segundo lugar que la palabra «ente» no significa inmediatamente sustancia o accidente u otros géneros o entidades simples según sus propias razones, sino el concepto objetivo de ente en cuanto tal, y por esto, los géneros o entidades en que existe realmente. Así opinan todos los autores citados aquí y en la conclusión de la sección precedente, principalmente Scoto (...); también se puede citar a Avicena (...), Algazel (...); y está tomado de Santo Tomás (lugares citados, y Del Ente y la Esencia c. 1). Acerca de esta cita, Cayetano en lo esencial piensa lo mismo, aunque difiere de Scoto,

y en esto principalmente pone la diferencia entre el ente y las otras palabras que significan determinados géneros o especies; pero en realidad ninguna diferencia hay que haga mucho al presente caso, a no ser la que hemos de tratar en la sección siguiente. Por lo cual esto más bien va a modo de aclaración.

Se prueba en primer lugar por comparación con el hombre (y lo mismo se diría de otros parecidos): inmediatamente significa «hombre», y mediatamente «Pedro», en el cual en la realidad se encuentra la razón de hombre; luego, de manera semejante en el ente, etc. El consecuente se prueba por la semejanza de los términos, ya que en ambos casos el nombre es común, y en ambos el concepto objetivo mentalmente prescinde de los inferiores, y el nombre tiene su significado por una conveniencia que guardan entre sí.

23. En segundo lugar se declara a priori, porque de la misma manera que las palabras expresan los conceptos formales de la mente, significan también inmediatamente los objetos, que son por tales conceptos inmediatamente representados; pues en tanto sirven las palabras para expresar por imposición los conceptos, en cuanto éstos representan naturalmente aquello mismo; y precisamente se impone a veces a la palabra una significación común, porque el concepto que expresa es también común. Por lo tanto, aquello mismo que es objeto inmediato del concepto formal, es el significado inmediato de la palabra adecuada al concepto. Así acontece con esta palabra «ente» respecto del concepto formal de ente.

24. En tercer lugar esto puede declararse más aún, diciendo que esta palabra «ente» significa muchas cosas de una manera especial, conteniéndolas ya a todas en virtud de una primera y única imposición; luego es señal de que no las significa a todas inmediatamente, sino por intermedio de un concepto objetivo común a todas ellas. El antecedente puede aclararse teniendo en cuenta la diferencia entre la analogía de esta palabra y la de otras, que por sólo una proporción o modo extrínseco de ser, son análogas en algo. En las demás siempre la palabra, en virtud de la primera imposición, significa sólo una cosa, y luego metafóricamente ha llegado a significar otras, de

donde se sigue que inmediatamente signifique todas ellas en virtud de una como doble imposición de significado. (...) Pero la palabra ente, por su propia y primera imposición, tiene una significación común a todos los seres, como está claro, tanto por el uso común y acepción general de la palabra, cuanto por su formal o casi formal significado, —que es la existencia, que de sí es común e intrínseca a todos los entes reales—; y también porque la tal imposición viene de un único concepto formal de ente en cuanto tal. (...)

25. En cuarto lugar, por esta inmediata significación del concepto o razón común de ente, puede con toda propiedad distribuirse el ser, diciendo: Todo ente es bueno, y dividirse, v. gr., en sustancia y accidente; pues no sólo la palabra se divide, sino lo que por la palabra se significa (...).

Y finalmente muy bien usamos así de esta palabra como extremo o medio en el silogismo; pues la unidad de la palabra no serviría para el raciocinio, sino en razón de un solo significado próximo e inmediato. (...)

Por último puede añadirse la experiencia ya varias veces mencionada, de que al oír el nombre de ente concebimos algo, y no precisamente la sustancia y accidente. (...)

El concepto de ente, aun en cuanto es referido a los inferiores, prescinde de ellos. — *34.* Por último se sigue de todo lo dicho que el ente no sólo es un concepto que prescinde de los inferiores considerado en cuanto absolutamente abstracto, sino también en cuanto es referido a los inferiores para ser de ellos predicado o considerado como existente en ellos.

Se prueba esto, porque después que el entendimiento ha abstraído de los particulares un concepto común, puede referirlo a ellos; luego, aquello mismo que ha sido abstraído en el ente, puede referirse a los inferiores. La razón es no ser mayor la repugnancia que para ello hay en el concepto del ente que en los demás conceptos; antes por el contrario, el motivo es el mismo, a saber, que todo el concepto se halla en los mismos inferiores, ya se distinga de ellos realmente o sólo por medio de la razón, lo cual

ahora no hace al caso; antes bien, cuanto menor fuere la distinción real entre ambos, con tanta mayor verdad se podrá atribuir el uno al otro. Así por ejemplo, aunque la sabiduría de Dios la separemos y distingamos mentalmente de Dios mismo, al referirla a Dios, con toda verdad y propiedad decimos que la sabiduría está en Dios. De la misma manera la razón de ente concebida abstractamente puede perfectamente referirse a la sustancia y al accidente y decirse que está en ellos, y así se tienen las siguientes frases: «la sustancia es ente, el accidente es ente». Esto se corrobora aún más si consideramos que toda esta referencia o composición se hace por medio de conceptos simples. Luego, después que el entendimiento ha concebido abstractamente al ente, puede conjuntamente concebir la sustancia o el accidente con sus propios conceptos, puesto que estos conceptos simples no repugnan entre sí, como es evidente. Luego, de igual manera puede entonces el entendimiento referir el ente a la sustancia en cuanto existe en ella, y lo mismo al accidente. Por tanto el concepto de ente en cuanto referido al concepto de sustancia y accidente prescinde mentalmente de ellos.

35. Pero dirás: entonces el concepto de ente, también en cuanto está incluído en los inferiores, prescinde de ellos, lo cual está en contradicción con lo anteriormente dicho, porque en cuanto incluído en los inferiores, no es otra cosa que los inferiores mismos, puesto que nada hay en ellos que no sea ente. La consecuencia es clara, porque el ente no puede referirse a los inferiores ni predicarse de ellos, sino como está en ellos; luego, si es referido a los inferiores en cuanto es un concepto separado, también estará separado al estar en ellos.

A esto se responde, que el error está en que no es lo mismo el modo nuestro de concebir y la cosa en sí, y viceversa. En rigor pues, se niega la consecuencia; porque, aunque el concepto de ente, que mentalmente es separado por nosotros, esté en los inferiores, hablando formalmente, no está en los tales inferiores, es decir, no tiene en ellos el mismo estado o modo de ser que tiene por denominación extrínseca, dada la abstracción del entendimiento. Y cuando se dice que este concepto, aún así abstraído es refe-

rido y atribuído a los inferiores, no se entiende que sea atribuído según tal abstracción o denominación sino tan sólo que la razón así concebida y referida a los inferiores, se encuentra incluída en todos ellos. Por lo cual, si no se hace esa especificación, entendiendo la razón de ente en cuanto abstraída, sino tan sólo se habla de la razón de ente abstractamente concebida, es verdad que tal razón se encuentra en los inferiores íntimamente incluída, y sin embargo, mentalmente prescinde de ellos, aunque en la realidad no esté separada.

36. Pero parece que entonces se aumenta la dificultad, porque, según esto, al parecer nada le falta al concepto de ente para ser propiamente un universal; ya que así es uno en muchos y [predicable] de muchos. Pero esta dificultad está dependiendo de las dos razones para dudar, puestas al principio de la sección. La una se refiere a la univocidad del ente, ya que si el ente no es unívoco, eso sólo basta para que no sea ya propiamente un universal. Como realmente de lo dicho no se sigue que sea unívoco, y qué es lo que le falta para ello, en su lugar lo trataremos al hablar de las divisiones del ente; por ahora sólo digo que todo lo dicho hasta ahora acerca de la unidad del concepto de ente me parece mucho más claro y cierto que el que el ente sea análogo, y por lo tanto no estaría bien negar la unidad del concepto por defender la analogía; antes, si una de las dos cosas hubiera que negar, más bien sería entonces la analogía, que es incierta, que no la unidad del concepto, que parece quedar demostrada con razones ciertas. Pero en realidad no es necesario negar ninguna de las dos, ya que para la univocidad no basta que el concepto sea en alguna manera uno en sí mismo, sino que es necesario que guarde un orden o manera de ser común a muchos, lo cual no hace el concepto de ente, como diremos en su lugar.

La otra dificultad era acerca del modo cómo el ente desciende o es llevado a los inferiores mentalmente. De esto tratará otra de estas secciones, ya que tiene dificultades algo oscuras, y está relacionado con otras cosas que hemos de tratar antes.

SECCIÓN III

¿EL ENTE ESTÁ EN CADA CASO SEPARADO EN ALGUNA MANERA DE LOS INFERIORES, SIN NECESIDAD DE UNA ABSTRACCIÓN DEL ENTENDIMIENTO?

Explicación del problema. — *1.* Este problema es común a todos los grados o conceptos superiores respecto de los inferiores, y por esto lo hemos de tratar en la disputa V, sección 1, y en la VI, sección 2. Pero como aquí tiene una dificultad especial, dada la trascendencia del ente, vamos a salirle al paso por un momento. Hay que suponer que, además de la distinción real perfecta entre entidades que pueden separarse mutuamente, puede haber en las cosas, antes de cualquier operación del entendimiento, otra distinción menor, como la que suele darse entre la cosa y el modo de ser de la cosa, como después diremos más largamente. Damos como cierto que la razón de ente no se distingue realmente de los inferiores en quienes existe, según la primera manera. Esto es de por sí bastante claro para todo predicado común, y más claro quedará aún por todo lo que diremos. El problema es, pues, si el ser tal o cual ente añade algún modo distinto del ente según la misma naturaleza del objeto («ex natura rei») y prescindiendo de toda operación del entendimiento; de tal manera que el ente y tal ente, v. gr., la sustancia, se distingan en su razón formal, según la misma naturaleza del objeto, pues que la sustancia añade algún modo, que no tiene el ente.

Un argumento en pro. — 5. (...) He aquí un argumento al parecer de difícil solución. Parece imposible que una cosa convenga con otra y difiera de ella en lo mismo; pero la sustancia, en la realidad y prescindiendo del entendimiento, conviene con el accidente y le es semejante en la razón de ente, y difiere de él en la razón de sustancia; luego, estas dos cosas son en alguna manera distintas según la naturaleza de la cosa en la misma sustancia, pues, si

no, sería semejante y diferente del accidente en lo mismo (...).

6. Por éste y otros argumentos semejantes opinan algunos que el ente es un concepto objetivo en su misma naturaleza, distinto y separado de los inferiores y aun de los conceptos simples que contiene: sustancia, accidente, etc. Ésta se dice comúnmente ser la opinión de Scoto (1, d. 3, c. 1 y 3, y d. 8, q. 2, y en 2, d. 3, q. 1), y la siguen los scotistas, quienes «a fortiriori» opinan lo mismo acerca de todos los predicados universales, de los que hablaremos adelante más largamente.

La opinión verdadera. — 7. Sin embargo, la verdad es que el concepto objetivo de ente tal como existe en el objeto no es algo naturalmente distinto y separado de los inferiores en quienes existe. Ésta es la común opinión de toda la escuela de Santo Tomás, y la enseñan, en primer lugar, todos aquellos que niegan que el concepto objetivo de ente esté ni siquiera separado de los inferiores, como Soncinas, Ferrara y especialmente Cayetano (...) y Fonseca (...). Lo mismo opinan «a fortiriori» todos aquellos que niegan que el género se distinga naturalmente de las especies, o las especies, de los individuos, como Gregorio (...), Capréolo (...), Soncinas (...), Soto (...). La doctrina de Santo Tomás es clara (1, cont. Gent., c. 26, r. 4), y aun el mismo Scoto parece defender esta opinión en 10, Metaf., text. 3 (...).

Una primera prueba. — 8. Si el ente y la sustancia se distinguen naturalmente, estarán entre sí como un todo y su parte, incluyente e incluído, o bien serán completa y mutuamente distintos. Esto último nadie lo sostiene, ni puede entenderse así; pues entonces la sustancia tomada precisa y formalmente como «con-distinta» del ente no incluiría al ente, lo cual es imposible, ya que es del concepto esencial de sustancia ser simplemente ente. Lo primero tampoco puede decirse, pues si el ente y la sustancia se distinguen de esa manera, la sustancia puede dividirse en dos conceptos naturalmente distintos, y, por lo tanto, en cualquier sustancia singular se habrá de dar esa distinción natural, que antecede a toda

operación del entendimiento y que debe estar en las mismas cosas singulares; luego, esos dos conceptos se distinguirían entre sí no sólo en cuanto son aprehendidos por nosotros, sino también en la realidad misma. Que esto es imposible de parte de ambos conceptos puede muy bien demostrarse.

De parte del mismo concepto de ente: Si en el objeto mismo está separado y es distinto del modo que lo contrae al ser de sustancia, pregunto: ¿qué clase de ente es ese que se dice permanecer después de separado el modo? O es el ente común, separado de toda singularidad, o es un ente determinado a un ser singular. Lo primero es evidentemente falso por dos razones: una, porque entonces en la cosa se daría un universal y universalmente, lo cual repugna, ya que ese ente existe y ha sido producido en la realidad, y por lo tanto ha de ser intrínsecamente determinado y singular; otra, porque es incomunicable a otro ser que no sea esa sustancia, ya que estamos hablando de un individuo. Se ha de decir entonces lo segundo, y entonces pregunto si en ese ente, así separado de la sustancia, hay alguna distinción natural entre la común razón de ente y tal ente; pues si hay tal distinción, volvemos a lo mismo de antes, ya que habrá que dividir ese concepto en dos y así proceder indefinidamente; y si no hay tal distinción, se sigue que para que la común razón de ente quede determinada a ser tal ente no es necesario imaginar entre ellos distinción alguna natural; por lo tanto, tampoco para que el ente quede determinado a ser sustancia. Esto es claro porque la razón es la misma, y todos los argumentos hechos al principio pueden aplicarse a ese concepto de ente que se dice estar separado de la sustancia, en cuanto existe realmente en ella, y al que finalmente han de ir a parar todos; y, por lo tanto, no quedará fundamento alguno para imaginar tal distinción. Además, apenas puede concebirse una entidad real y singular que en su intrínseca razón esencial no incluya formalísimamente la razón de sustancia o de accidente.

9. Lo mismo puede demostrarse de parte del otro concepto, esto es, del modo que contrae al ente. Pregunto: ¿está incluído en él intrínsecamente el ente,

o no? Si no está incluído, es nada; luego, la sustancia añade «nada» al ser, y esa nada no puede fundar una distinción entre el ente y la sustancia; más aún, ni siquiera puede determinar o contraer el ente, o constituir la sustancia, pues lo que es nada, ¿cómo podría realizar todo eso? Si está incluído el ente, el modo aquel contendrá entonces todo el concepto de sustancia, y sobre él vuelve la misma pregunta: ¿se distingue naturalmente del ente, o no? Si no se distingue, lo mismo se puede decir de la sustancia; y si se distingue, habrá que dividirlo nuevamente en dos conceptos naturalmente distintos, y así proceder indefinidamente (...).

Segunda prueba. — *10.* El concepto de ente no sólo prescinde de las creaturas, sino también de Dios; pero en Dios no se distingue naturalmente el concepto de ente como tal, del concepto de tal ente, esto es, de increado o infinito; luego, tampoco se ha de distinguir en los demás entes. La premisa mayor consta de todo lo dicho, y la menor es también cierta, dada la suma simplicidad de Dios (...). La consecuencia es válida porque, aunque los conceptos inferiores del ser en las creaturas no sean igualmente simples que el concepto de Dios, por lo que podría parecer desigual la comparación, sin embargo, en el caso presente la razón es la misma, ya que, si los argumentos antes traídos probaran una distinción «ex natura rei» entre el ente y sus inferiores, ésta le tocaría también a Dios (...). Además que, respecto del ente en cuanto tal, también los conceptos inferiores de las creaturas son simples, y no se entiende cómo pueda darse en ellos una realidad que sea por naturaleza anterior a su propia entidad, según su razón determinada. ¿Cómo puede concebirse que en la sustancia haya realmente alguna entidad bajo la razón de ente anterior a la que tiene por razón de ser sustancia?

Cómo puede una cosa convenir con otra y diferir de ella en una misma y simplísima razón. — *16.* A algunos les parece imposible (por el argumento en pro antes expuesto) que una misma cosa en la realidad y sin ninguna distinción natural pueda ser el principio o fundamento de la semejanza y al mismo

tiempo de la distinción entre dos cosas. Algunos piensan que esto repugna tan sólo si la conveniencia es unívoca; pero no, si es análoga, lo cual para nuestro propósito ya no bastaría. Pero yo pienso que, aun en el caso de conveniencia unívoca, no repugna, como es claro por los siguientes ejemplos de cosas divinas y humanas.

El Padre y el Hijo convienen unívocamente en la razón de persona; pues, ¿quién se atreverá a negar aquí una unidad y conveniencia, o a decir que ésta es análoga, siendo así que en la razón de persona tan perfecta es una como otra?; y, sin embargo, en cada una de las personas no puede fingirse aquí una distinción natural entre el fundamento de la distinción y el de la conveniencia. La misma paternidad, en sí simplicísima, en su entidad relativa se distingue realmente de la filiación y conviene con ella en la común razón de relación o personalidad; es semejante «genéricamente», por así decirlo, y diferente «específicamente», aunque en ella estos grados o conceptos no se distingan naturalmente.

En las creaturas la cantidad y la cualidad (como es probable) convienen unívocamente en la razón de accidente, y, sin embargo, en cada una de ellas la razón de accidente no se distingue naturalmente de la propia, como veremos después; y lo mismo pienso que ocurre con todas las especies respecto de sus individuos, como se dirá oportunamente. La razón es que, si la distinción y conveniencia son de diversos órdenes, no repugna que estén fundadas en una misma cosa; pues la una no envuelve la negación de la otra, antes, por el contrario, la requiere. Así acontece aquí: la distinción es real, la conveniencia es tan sólo mental, y por esto no repugna que dos cosas simples, que son en la realidad enteramente diversas, mentalmente tengan una unidad fundada en la real semejanza o conveniencia que guardan entre sí. Pues todas aquellas cosas que en la realidad son diferentes, en eso mismo, en que son diferentes, pueden ser semejantes; más aún, la semejanza intrínsecamente exige una distinción real con alguna unidad formal o fundamental de razón, pues ninguna cosa es propiamente semejante a sí misma.

Pero si esta conveniencia o semejanza es imper-

fecta, como ocurre con la analogía del ente y en otros casos semejantes, más fácilmente aún se entiende cómo pueden las cosas, aunque diversas, guardar sin embargo entre sí alguna imperfecta conveniencia; pues no se las llama diversas porque en ninguna manera sean semejantes (esto no es necesario en cualquier cosa real), sino porque se distinguen las unas de las otras; y con esta distinción bien cuadra la imperfecta conveniencia antes dicha. Un ejemplo de esto lo tenemos en Dios, en quien no puede pensarse distinción alguna gradual. Precisamente por eso esa naturaleza simplicísima es enteramente distinta de la naturaleza creada y, sin embargo, es al mismo tiempo el principio de cierta conveniencia análoga y «secundum quid» con la misma; luego, estas dos cosas no son contradictorias.

Sección IV

¿EN QUÉ CONSISTE LA RAZÓN FORMAL DE ENTE Y CÓMO CONVIENE A LOS ENTES INFERIORES?

El «ente es participio y es nombre». — *3.* (...) El ente («ens») a veces se toma como participio del verbo ser («sum») y significa entonces el acto o ejercicio de ser, y es lo mismo que «lo que existe actualmente». A veces se toma como nombre, significando la esencia formal de una cosa que tiene o puede tener existencia, y aun puede decirse que significa la misma existencia, no como ejercida actualmente, sino como en potencia o aptitud para ser ejercida. De la misma manera que «viviente», tomado como participio, significa el actual uso de la vida; pero, como nombre, significa tan sólo lo que tiene una naturaleza tal que puede ser principio de alguna operación vital (...).

En qué consiste el ente como participio. — *4.* (...) Tomado el ente en acto, es decir, en el sentido participal de la palabra, su razón formal consiste precisamente en que sea algo que actualmente existe, o que tiene el acto real de ser, o que tiene una realidad actual, distinta de la potencial, que actualmen-

te es nada. Todo esto, como propiamente no es sino la declaración de un concepto simplicísimo, no se puede probar sino por el modo común que tenemos de concebir las cosas y por el significado de la palabra ya antes explicado. Finalmente, como de lo dicho en las secciones precedentes puede ya constar que el ente en este sentido puede tener un concepto formal y objetivo común a todos los seres que existen actualmente —ya que son entre sí semejantes y convienen en la actual existencia y entidad—, consta también que ese tal concepto puede quedar significado por esta palabra. Luego, la razón formal del ente como participio y de su concepto no puede consistir en otra cosa, ni explicarse de otra manera.

5. Si el ente se toma en la significación nominal de la palabra, su razón consiste en que tenga una esencia real, es decir, no fingida o quimérica, sino verdadera y capaz de existir. La probación de esta conclusión es proporcionalmente la misma que la de la precedente, ya que este concepto simple no puede ser entendido o explicado de otra manera.

Qué es esencia real

En qué consiste el ente como nombre. — 6. Queda sólo por exponer qué es la esencia real o en qué consiste su razón formal; ya que siendo la esencia aquello por lo cual a una cosa se le llama ente (como dice Santo Tomás en «El Ser y la Esencia», cap. 2) —lo cual es más propiamente verdad en el ente tomado en esta acepción—, no puede suficientemente explicarse en qué consiste la razón del ente real si no se entiende primero en qué consiste la esencia real.

Acerca de esto dos cosas pueden preguntarse, que están indicadas en las dos palabras «esencia real»: primero, en qué consiste la razón de una esencia; segundo, en qué consiste que esta esencia sea real.

Lo primero sólo podemos declararlo en orden a los efectos y pasiones [1] de la cosa, o en orden a nuestro común modo de concebir y hablar. En cuanto a lo primero, la esencia de una cosa es el principio primero, radical e íntimo de todas las acciones y

[1] «Pasiones» son para los escolásticos en metafísica las propiedades que fluyen de la esencia de la cosa. — N. del T.

propiedades que le convienen, y en este sentido se le llama «naturaleza» de la cosa, y así consta en Aristóteles (5, Met., tex. 5) y en Santo Tomás («El Ser y la Esencia», cap. 1; Quodlibet. 1, art. 4, etc.). En cuanto a lo segundo, la esencia de una cosa es aquello que se explicita en la definición de la misma (Santo Tomás, «El Ser y la Esencia», c. 2), y por esto suele decirse que la esencia de una cosa es aquello que se concibe primero sobre esa cosa; primero, no en orden de origen (en este sentido más bien concebimos primero lo que está fuera de la esencia), sino en orden de nobleza y primacía en el objeto; pues pertenece a la esencia de una cosa aquello que concebimos que le conviene primariamente y que primordialmente está constituído intrínsecamente en el ser de la cosa o de tal cosa; y por esto se le llama también a la esencia «quiddidad» («Quidditas»), teniendo en cuenta nuestro modo de hablar, ya que es aquello con que respondemos a la pregunta: «¿qué es esto,» Finalmente, se le llama «esencia» porque, por el solo hecho de ser («esse»), se entiende que ha de estar primordialmente en toda cosa. Queda así, de estas diversas maneras, declarada la razón de esencia.

7. En qué consiste que una esencia sea real lo podemos declarar negativamente primero y afirmativamente después. Negativamente, decimos que es real aquella esencia que no envuelve en sí repugnancia y que no es, por ende, una mera ficción del entendimiento.

Positivamente, se puede declarar «a posteriori» y «a priori». A posteriori, es el principio o raíz de las operaciones o efectos reales, ya sea como causa eficiente, o formal, o material; ya que no hay una sola esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. A priori, puede explicarse por la causa extrínseca y por la intrínseca; por la extrínseca (aunque esto, no tanto de toda esencia, sino sólo de la esencia creada, es verdadero), diciendo que es real aquella esencia que puede ser realmente producida por Dios, y constituída así en actual existencia. Por la causa intrínseca no puede propiamente explicarse la razón de esta esencia, ya que ella es la primera causa y razón intrínseca y simplicísima del ente, se-

gún se concibe por este comunísimo concepto de esencia. Por esto sólo podemos decir que la esencia real es aquella que de suyo es apta para existir actualmente.

De todas estas maneras hemos podido, pues, declarar en qué consiste la razón común de ente. Una mayor inteligencia de esto sólo será posible después que hayamos tratado otras muchas cuestiones: cuál es la entidad de la esencia real, cuándo no existe actualmente; qué es la existencia actual y para qué es necesaria en las cosas; cómo se distingue la esencia de la existencia. Pero como todas estas cuestiones más bien tratan del ente creado y requieren una prolija declaración, las diferimos hasta la disputa 7, contentos por ahora con la anterior descripción del ente y de la esencia.

En qué son semejantes el ente en acto y el ente en potencia. — *8.* Hay una duda acerca de las dos conclusiones antes expuestas que aquí no puede pasarse por alto, aunque pertenezca más bien a la división del ente, en ente en acto y ente en potencia; es decir, esa doble significación, nominal y participal del ente, ¿es meramente equívoca, o de tal manera análoga, que no le corresponde un concepto común a ambos miembros; o tiene, por el contrario, un concepto común? Si decimos esto último, resulta que todavía no habremos explicado suficientemente la razón de ente, ya que hemos declarado las razones de cada uno de los miembros, pero no la razón de ente común, que prescinde de ambos. Además, nos sería dificilísimo explicar tal concepto y su razón, y aun la misma palabra, ya que no quedaría significado ni por el ente en su sentido participal, ni por el ente en su sentido nominal; y no es posible imaginar otro modo de significación que prescinda de estos dos.

Si se afirma lo primero, síguese que no puede darse un concepto común a Dios y a las creaturas en cuanto posibles, sino tan sólo en cuanto existentes actualmente; lo cual parece enteramente falso, y contra nuestro común modo de concebir, y contra todo lo dicho anteriormente del comunísimo concepto de ente (...).

Solución. — *9.* El ente según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente, sino un solo concepto, más o menos preciso o abstracto: el ente como nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la actual existencia, no excluyéndola o negándola, sino sólo prescindiendo de ella; el ente como participio significa el mismo ente real, teniendo ya la esencia real junto con la actual existencia, y por esto es lo mismo, aunque más contraído o determinado (...). «Ente» no significa un concepto común al ente como nombre y como participio, sino que tiene inmediatamente un doble significado, por el cual significa ora el ente prescindiendo de la actual existencia, ora el ente actualmente existente. Ese doble significado, o es equívoco, o muy cerca le anda, por un sentido traslaticio, dado a la palabra, fundado en cierta proporcionalidad. Pues parece que en un principio «ente» significó aquello que tenía ser real y actual, como participio que era del verbo ser; después vino a significar precisamente lo que tiene esencia real (...).

11. Por todo lo dicho se entiende que el ente tomado nominalmente no significa al ente en potencia en cuanto privativa o negativamente se opone al ente en acto; sino tan sólo significa al ente en cuanto precisivamente dice una esencia real, que es muy distinto. Así como la abstracción precisiva es diferente de la negativa, así el ente tomado nominalmente, aunque precisivamente significa el ente que tiene esencia real, no añade negación, es decir, carencia de existencia actual, la cual negación o privación sí la añade el ente en potencia.

Por esto queda bien claro que el ente tomado nominalmente es común a Dios y a las creaturas, y puede afirmarse de Dios con verdad; en cambio, el ente en potencia en manera alguna puede predicarse de Dios, y ni siquiera de las creaturas existentes en cuanto tales se puede predicar con propiedad, pues ya no están en potencia, sino en acto. Y, sin embargo, de ellas puede predicarse el ente, tanto participial como nominal, porque, aunque tengan existencia actual, también de ellas se dice con verdad que tienen esencia real, no negando su actual existencia, sino prescindiendo de ella.

12. De todo esto finalmente se entiende que el ente, tomado precisivamente como nombre, puede propiamente dividirse en ente en acto y ente en potencia, y que ente en acto es lo mismo que ente como participio; y que ambos significan la razón de ente o precisiva o determinada a la existencia actual, ya sea esta determinación esencial —como en Dios— ya esté fuera de la esencia, como se piensa que está en las creaturas (de lo cual disputaremos después); el ente en potencia significa también un ser real, en cuanto a la esencia real, contraído y determinado no por algo positivo, sino por la privación de la actual existencia. El ente así contraído, o concebido en tal estado no queda significado por esta palabra ««ente»» ni por otra cualquiera incompleja que yo conozca, sino tan sólo por estos términos complejos: ««ente posible»», ««ente en potencia»» o semejantes; todo lo cual hay que tenerlo bien en cuenta, pues de los significados de las palabras depende mucho la verdadera concepción de las cosas (...).

Es el ente un predicado esencial? — *13.* De aquí fácilmente se colige que la razón comunísima significada por la palabra ««ente»» tomada en su sentido nominal, es esencial y se predica ««quidditativamente»» de sus inferiores; aunque el ente, en cuanto dice existencia actual por su significación participial, absolutamente no es predicado esencial, sino tan sólo en Dios.

Esto último de Dios pertenece más bien a la Teología, y sus fundamentos racionales suelen tratarse después (...) y así algo diremos luego al hablar de Dios. En cuanto a las creaturas, depende de lo que se dirá más adelante acerca de la distinción entre la esencia y la existencia en la creatura; supongamos ahora —ya se distingan, ya no— lo que hay que decir absolutamente, y es, que la existencia no pertenece a la esencia de la creatura, ya que puede dársele y quitársele, y por ende, no tiene una conexión necesaria con su esencia tomada precisamente. Por ésto se dice que el ente participial no se predica quidditativa o esencialmente de las creaturas (...).

Sección V

¿LA RAZON FORMAL DE SER TRASCIENDE TODAS LAS RAZONES Y DIFERENCIAS DE LOS ENTES INFERIORES, DE TAL MANERA QUE QUEDE DICHA RAZON INCLUIDA EN ELLAS INTIMA Y ESENCIALMENTE?

Los entes completos, como los incompletos que pueden resolverse en varios conceptos, participan de la razón formal de ente. — *1.* La cuestión presente no tiene mayor dificultad tratándose de los entes completos, o de aquellos que el entendimiento concibe a manera de completos, como los individuos, las especies y los géneros, que directamente están constituídos gradualmente hasta los géneros supremos. La razón es que el concepto de ente se divide precisamente en ellos y de ellos se predica esencialmente, y por consiguiente también de todos los otros inferiores contenidos en ellos.

No se puede dudar que el ente está incluído íntima y esencialmente no sólo en los entes y conceptos completos, sino en cualesquiera otros entes partiales o incompletos, que puedan resolverse en varios conceptos reales. La razón es, que si pueden resolverse en varios conceptos reales, a lo menos lo han de ser en el concepto de ente, que es el más universal de todos ellos. Esto quedará más confirmado con todo lo que iremos diciendo.

Opinión de Scoto. — *2.* Sin embargo de todo lo dicho, Scoto opina (..) que el ente no está incluído en las últimas diferencias, ni en los modos intrínsecos, en virtud de los cuales el ente queda constituído en llamadas ««pasiones»» del ente, que se identifican con él, como son, el ser uno, el ser verdadero y el ser bueno. De éstas por otro lado piensa él que son propiedades reales y positivas (...).

Qué es lo que entiende Scoto por últimas diferencias es bastante oscuro. No llama él última diferencia a la que constituye la última especie, pues dice expresamente que «racional» o «racionalidad» no es diferencia última, si el alma racional es en la realidad

distinta de la sensitiva. Según parece, para él la diferencia última está tomada de la última realidad de la forma, y la diferencia no última lo está de la forma toda (...).

Los modos intrínsecos encierran en sí la razón de ente. — 8. Falsa es acerca de esto la opinión de Scoto. Los tales modos han de ser positivos y reales o no. Esto último Scoto no lo dice, ni es tampoco verdadero, como declararé en contra de algunos en la sección siguiente; pues, ¿cómo podrían constituir las diferentes esencial de las cosas y ser el fundamento de la diferencia esencial entre ellas, si no fuesen modos reales y positivos?

Y si lo son, ¿cómo puede concebirse que no incluyan intrínseca y esencialmente al ente? Pues, como mostramos en la sección anterior el ente intrínsecamente es aquello que tiene una esencia real y verdadera; luego, estos modos, o tienen una esencia real, y entonces intrínseca y esencialmente son ente; o no la tienen, y entonces ni pueden constituir una esencia real, ni añadir a un concepto algo real para contraerlo constituyendo así una determinada esencia que se distinga de las otras. Si los modos no son ente, son nada, y por consiguiente en nada pueden contribuir a la formación de las esencias reales.

A esto responden algunos que estos modos no son entes «ut quod», si no «entes ut quo» (1), es decir un algo del ente, y que por consiguiente no son ni simple y unívocamente entes, a la manera de Scoto, ni tampoco nada. Pero esto más bien parece una cuestión de palabras, porque ser «ente ut quo» no es otra cosa que la forma o el acto real de una composición o constitución metafísica; ahora bien, no puede darse forma alguna o acto real de una cosa, que no sea ya en sí algo real, lo cual es ya ser en sí ente real; luego, es contradictorio decir que algo es real «ut quo» y no real «ut quod», pues ese «ut quo» debe fundarse en el «ut quod» necesariamente. Esto en las composiciones físicas puede fácilmente mostrarse por una inducción. Y en la composición me-

(1) Ente «ut quod» es el ente sujeto o total; ente «ut quo» es el que está en el sujeto como una parte constitutiva o una modificación del mismo. — N. del T.

tafísica el procedimiento es el mismo, ya que en ella concebimos a la potencia y al acto como constituyentes de la íntegra esencia o realidad; luego, considerados en sí mismos deben necesariamente concebirse como teniendo algo de realidad o de esencia a lo menos parcial. pues, si no fuera así tampoco se los podría concebir como capaces de constituir y completar una esencia real. Esta razón puede además aplicarse a todas las diferencias, tanto últimas, como no últimas: genéricas, específicas e individuales.

16. Así pues, se ha de sacar como conclusión, que el ente en cuanto ente intrínsecamente está incluído en todo ser y en todo concepto de cualquier diferencia positiva o modo que sea real. Así lo dice Santo Tomás (...) y los Tomistas: Cayetano (...), Soncinas (...), Soto (...), Fonseca (...), y es doctrina también de Aristóteles (...). Después de todo lo dicho contra la opinión de Scoto, puede muy bien probarse por inducción, pues si hablamos de las cosas físicamente, la razón de ente está incluída en todas las sustancias, y en todas las partes de ellas, y en todos los accidentes, y en todos los modos positivos reales; pues todo ello tiene de alguna manera una esencia verdadera, es decir, no fingida, ni imaginaria, sino real, capaz de existir fuera de la nada. Y si la realidad se considera metafísicamente, el ente está incluído en todos los géneros, especies e individuos, y esto es doctrina común de todos. Por nuestra parte hemos mostrado además que está incluído también en las diferencias y en los modos positivos intrínsecos; y fuera de ésto, nada más hay en la realidad.

Sección VI

COMO QUEDA DETERMINADO O RESTRINGIDO A SUS INFERIORES EL ENTE EN CUANTO TAL

Dificultad de la cuestión. — *1.* Esta es la dificultad principal por la que Scoto, Cayetano y demás autores sostienen opiniones tan extremadamente opuestas; los unos, niegan que el concepto de ente sea precisivo y abstracto, con lo que se hace innecesaria toda contracción o determinación, juzgándola imposi-

ble de realizarse en manera alguna conveniente; ya que ni puede realizarse por un «no-ente» (como mostramos en la sección anterior), ni tampoco por un «ente», pues entonces en ese ente se supone ya hecha la tal determinación, y así se habría de proceder hasta el infinito. Pero esta opinión sólo es verdadera, y satisfactoria si se habla de la abstracción real, o la fundada en alguna distinción que se dé en la realidad; pero si se habla de abstracción mental tan sólo, es falsa, como queda ya mostrado. Queda aún por probar cómo se realiza mentalmente esta contracción o determinación.

Otros de tal manera prescinden y abstraen para formar el concepto de ente, que les parece posible contraer y determinar por algo que intrínsecamente no es ser, como dice Scoto, quien no sólo afirmó que tal abstracción era mental, sino la dió también como sacada de la realidad. Sin embargo en dos cosas se equivocó, como ya probé:primer o, en dar tal modo de precisión y abstracción como real; segundo, en inventar ciertos modos o diferencias positivas reales, que no fueran entes, supuesta la abstracción tal como él la concibe.

La sustancia y el accidente están constituídos por perfecciones positivas. — *3.* La tercera opinión admite la contracción o determinación del ente a sus inferiores por medio de modos positivos y reales; la cual tiene dos explicaciones: **primera:** tal contracción se realizaría como composición entre el ente y un modo, por los cuales —como si fueran partes metafísicas— quedaría constituído el concepto de sustancia, por ejemplo, y en los cuales a su vez podría ser dividido. Esta composición se diferenciaría de la hecha por medio del género y la diferencia, tan sólo porque el ente queda incluído en el mismo modo; pues en estas composiciones, que solo son mentales, no se juzga necesario que el determinable, cuando es trascendente, esté incluído en el concepto del determinante. Por esto dicen que los conceptos de sustancia, géneros supremos y diferencias se llaman simplemente simples, no porque no puedan dividirse en dos conceptos —lo cual es propio sólo del ente—; sino porque no pueden dividirse en dos conceptos que

prescindan mutuamente el uno del otro, ya que el uno debe necesariamente estar incluído en el otro, es decir, el ente en el modo, aunque, por el contrario, el modo no esté actualmente incluído en el ente.

Cómo piensan otros que el ente es determinado. — *4.* Si objetares que repugna tal división en dos conceptos, estando el uno incluído en el otro, —porque, si en el concepto de modo «per se» está incluído el ente y el mismo «per se», en él queda incluído todo lo que contiene el concepto de sustancia, y por lo tanto no se ha hecho división alguna—; se te podría responder que está ciertamente incluído el ente en el modo «per se», pero de una manera distinta a como se verifica en la sustancia: en la sustancia lo está como en un ente completo y perfecto; en el modo, empero, sólo como en un ente incompleto. Igualmente la sustancia incluye al modo «per se» como a parte metafísica que constituye formalmente su ser, no siendo ella otra cosa que un todo constituído por el ente y el modo; pero el modo «per se» se incluye a sí mismo, o más bien, es él mismo, no como parte de sí, sino como constituyente de la sustancia. Por esto es verdadera la divisón de la sustancia en ente y «per se», sin que en el modo quede incluído exactamente lo mismo que concebíamos en la sustancia

5. Si alguien insiste en la dificultad arriba tocada de la contracción o determinación del ente al modo mismo «per se», preguntando por medio de qué se realiza o en qué manera se puede evitar el proceder hasta el infinito, se podría responder de dos maneras.

La primera es que el ente es determinado al «per se» por otro modo, de tal manera que el modo «per se» será divisible en dos conceptos, esto es: en el concepto de ente y en el de otro modo innominado, mentalmente distinto del mismo «per se» y menos perfecto. La razón es, que el motivo por el cual probamos que la sustancia misma es divisible de esa manera, parece también probar lo mismo del modo «per se», pues la razón de ente está en él modificada, y de manera distinta a como está en la sustancia y en el modo del accidente; luego, puede allí mentalmente distinguirse la razón de ente que es modificada, y la que modifica a esa razón de ente, la cual será tam-

bién mentalmente distinta de aquella por la que es modificado el ente que forma la sustancia, de tal manera que la misma modificación sea de distinta clase. Según esta opinión se habría lógicamente de decir que también ese otro modo es divisible en otros dos conceptos semejantes, y por consiguiente se habría de proceder así hasta el infinito, pues no hay porqué detenerse más bien en un concepto que en otro. (...)

6. La segunda respuesta puede ser que el modo «per se» no es ya divisble en dos conceptos, sino que él por sí mismo es distinto de cualquier otro ente completo o incompleto; pues, cuando empezamos a dividir algún todo en sus partes constituyentes, nos hemos de detener en aquellas partes por las que está constiutído ese todo, para no proceder hasta el infinito. Pues aquello que es razón de una constitución o distinción, debe por sí mismo ser distinto de cualquier otra cosa. Así en las cosas físicas, lo que distingue un compuesto de otro es la forma, y ella misma es de por sí distinta; y en general el acto es el que distingue una cosa de otra, siendo él mismo distinto por su misma entidad. De manera que, el modo distinguiéndola de todo otro ser, al par que él mismo se separa de los restantes seres y por sí misma determina al ente contrayéndolo a sí mismo, y con esto cesa el proceso hasta el infinito. Esta respuesta es probable; sin embargo, no es tan lógica y consecuente, ni aclara el asunto lo suficiente, como se verá de lo que diremos en la opinión siguiente.

Explicación de la opinión verdadera. — 7. La cuarta opinión —y es la que yo sostengo— dice que este descenso o determinación del concepto objetivo de ente a sus inferiores no se ha de entender a manera de composición, sino tan sólo por una más expresa concepción de un ente contenido en el ente; de tal manera que ambos conceptos, tanto el del ente como el de la sustancia, por ejemplo, sean simples e indivisibles en dos conceptos, y difieran tan sólo en que el uno está más determinado que el otro.

Esto, en orden a los conceptos formales, se explica correctamente: por el uno la cosa es concebida más expresamente que por el otro, por el que sólo se

y propiamente se dicen diferir numéricamente; y por esto se dice que la especie se predica de muchos que difieren en número. Asimismo, hemos demostrado que aquello que el individuo añade a la especie, aunque sea lógicamente distinto, sin embargo es real y positivo, y funda la negación o indivisión propia del individuo, porque de suyo es incomunicable y distinto de los otros, es decir, que es incomunicable a los otros individuos, y, por lo mismo, añadido a la especie constituye con ella al individuo uno por sí en tal especie; por lo tanto nada le falta para tener la verdadera razón de diferencia. Por eso algunos creen que esto debe ser señalado como el principio de individuación, y que no debe buscarse otro, como puede verse en Scoto (...) y Fonseca (...). Pero el problema no se refiere a esto, ni hay en esto verdadera diversidad de opiniones entre los que se ocupan de esta cuestión. El sentido, pues, de ella es el siguiente: qué fundamento o principio tiene la diferencia individual en la realidad misma. Pues estos predicados metafísicos suelen tomarse o fundarse en los principios reales que constituyen la cosa, así como se dice que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma; y las denominaciones sustanciales se toman unas veces de la materia como cuando el hombre se dice material y otras de la forma, como cuando se dice racional, y otras veces se toman de todo el compuesto natural, como cuando se dice hombre; de este modo, pues, se pregunta ahora cuál sea el principio de esta diferencia individual. Por esta declaración se ve que aquí no se buscan los principios o causas extrínsecas de la individuación, o mejor, de los individuos, cuales son la causa suficente y la final; porque éstas no causan la individuación de otra manera que causando la entidad individual o dando el mismo principio intrínsico de la individuación; ahora bien, este principio es el que ahora investigamos. Y aunque el problema es general acerca de todas las sustancias creadas sin embargo, porque las materiales no son más conocidas, trataremos de ellas primeramente, y luego fácilmente se verá lo que puede pensarse de las espirituales. Pero como son diversas las opiniones en este punto y exigen un examen prolijo, las vamos a tratar por separado.

3. Es, pues, célebre la opinión que afirma ser la materia signada el principio de la individuación. Ésta es la opinión de Santo Tomás (...), Cayetano (...), Capréolo (...), Soncinas (...), el Ferrariense (...) y otros, que luego citaremos. Y se atribuye esta opinión a Aristóteles, pues en varios pasajes opina que se ha de atribuir la distinción o identidad numérica a la materia primera. (...) Según estos testimonios parece que ésta fué la opinión de Aristóteles, según la cual hay que afirmar consecuentemente, como dicen los citados autores, que en las sustancias inmateriales no existe un principio positivo de individuación, ni una diferencia propiamente individual, sino solo la naturaleza incomunicable por sí misma.

4. El fundamento de esta opinión, si atendemos a la razón, lo encuentro casi nulo, y todo se reduce a la autoridad de Aristóteles, es decir, que la materia es el principio de la multiplicación y distinción de los individuos dentro de la msma especie, como afirma Arstóteles en los pasajes citados; ahora bien, el principio de individuación es lo mismo que el principio de la distinción numérica; luego. En segundo lugar, porque individuo es aquel que es incomunicable a otros inferiores semejantes; pero la materia es el primer fundamento de esta incomunicabilidad, pues la forma, por ser acto, de suyo es incomunicable, y la materia, en cambio, por ser potencia primera es de suyo comunicables, y la forma es limitada y determinada cuando queda coartada a esta materia. En tercer lugar, porque el individuo es el primer sujeto en la coordinación metafísica; pues de él se predican todos los [grados metafísicos] superiores, y él no se predica de otros; luego el primer principio y fundamento del individuo como tal, debe ser aquello que es el primer sujeto entre los principios físicos; y tal sujeto es la materia; luego.

Se consideran los argumentos de esta opinión. — 5. Pero, antes de que pasemos adelante debemos notar que estos argumentos con excepción del de autoridad, no tienen mucho valor. Al primer argumento se puede responder fácilmente negando la mayor; porque más bien aquello es el principio de la multiplicación, que es principio de la distinción; pero el

principio de la distinción no es la materia, sino más bien la forma según aquel dicho comúnmente admitido: **el acto es el que distingue.** Por ello Santo Tomás, 2 C. G., c. 40, expresamente prueba que la materia no es la primera causa de la distinción de las cosas; y aunque principalmente su intento se dirige a la distinción esencial, sin embargo sus argumentos también parecen tener fuerza a propósito de la distinción numérica, principalmente lo que dice en el segundo argumento: **la forma no sigue la disposición de la materia como su primera causa, sino, más bien al revés la materia se dispone de manera que sea conforme para la producción de tal forma.** Y también lo que en el mismo sitio dice: **las cosas que se reducen a la materia como a su causa primera, están fuera de la intención del agente, y se producen por acaso.** Si pues la materia fuera la primera causa por la cual el individuo es tal, el individuo como tal se produciría por acaso, y fuera de la intención del agente. Asimismo lo que dice en el cuarto argumento: **una materia necesita de algo distinto de ella para distinguirse de otra materia**; luego no es ella la primera causa de la distinción, como se suponía en el argumento presentado. Por lo cual, convencidos por estas y otras razones, muchos de los autores que siguen dicha opinión confiesan que como quiera que la razón de individuo comprende dos elementos, es decir, el ser incomunicable a los inferiores y el ser distinto de otros individuos, la materia es principio de individuación cuanto a lo primero, pero respecto de lo segundo, lo es la cantidad, porque ésta es la que distingue las diversas materias. Con qué razón y lógica está aseverado ésto, luego lo veremos; ahora solo estudiamos la fuerza de dichos argumentos. Y el primero solamente trataba de la individuación en cuanto distinción entre uno y otro, de la cual ya confiesan dichos autores que no tiene su origen en la materia. Advierto, sin embargo, que los argumentos hechos no concluyen acerca de toda distinción, pues, como diré luego, la materia tiene su manera cómo distinguir uno de otro en cuanto ella posee algún entitativo; pero demuestran aquellos argumentos que no hay porqué la primera razón de toda distinción numérica haya de atribuirse a la materia más bien que a alguna forma.

6. El segundo argumento parte de la primera raíz de la incomunicabilidad, en la cual consiste primeramente la esencia de individuo, según se ha declarado antes; pues la distinción respecto de otro más bien pertenece, consecuentemente con lo expuesto antes, a la unidad en común; de manera que si aquel argumento fuera eficaz, probaría suficientemente que la materia es el principio de la individuación. Pero, si bien se considera, se comete una abierta equivocación en este racocinio; porque, cuando se dice que la materia es el principio de la incomunicabilidad del individuo, porque ella es el primer sujeto, que de suyo es lo más incomunicable, o bien aquella palabra incomunicable, se toma equívocamente [en doble sentido], o bien se supone en la prueba algo falso. Porque puede entenderse de muchas maneras que la materia es incomunicable: primero, que es incomunicable a otro, como sujeto físico al cual informe o al cual se adhiera, y este sentido es muy verdadero y con razón se prueba de aquí que la materia es el primer sujeto; pero esto no viene al caso para el punto de que ahora tratamos, ya porque no pertenece a la esencia del individuo en cuanto tal, el ser incomunicable a otro como sujeto, puesto que los accidentes son individuales aunque se comuniquen de esta manera, y también las formas sustanciales; ya porque así mismo aquella incomunicabilidad no basta para la esencia del individuo; pues la materia por su misma especie es incomunicable de aquella manera, y sin embargo no es individual ya por su misma especie, sino común a muchas materias diversas en número; no es por lo tanto tal incomunicabilidad la primera raíz de la individuación, aún en la misma materia; y mucho menos podrá la materia ser el primer principio de la individuación de la sustancia en razón de esta incomunicabilidad. Puede decirse la materia incomunicable en otro sentido, es decir, o a manera de causa, o de parte, o de naturaleza que se comunica al supuesto, o de modo superior respecto de los inferiores, y todas estas maneras de comunicación son falsas: porque la materia se comunica a la forma como causa de la misma y la sustenta; asimismo la materia se comunica al compuesto como parte del todo y como causa del efecto, el cual no lo causa de otra manera

que comunicándole intrínsecamente su propia entidad; igualmente, la materia, como parte de la naturaleza, se comunica a su supuesto propio, naturalmente hablando, a él solo, pero sobrenaturalmente también al supuesto ajeno, como puede verse en el caso de la humanidad de Cristo: pero todos estos modos de incomunicabilidad no hacen al caso, como de suyo aparece. Pero el último modo (en el cual solamente los términos se tomarían unívocamente en dicho argumento) es abiertamente falso, como prueba la razón antes dada, pues la materia, como tal y por razón de su misma especie, es comunicable a muchos inferiores, que pueden caer bajo la materia en orden a la predicación, aunque no puedan ser sujetos de inhesión. Y si se dice que la materia como tal es común, pero que la materia signada, de la que trata aquella opinión, es incomunicable, contra esto está el hecho de que, la materia signada, sea, lo que fuere, no tiene el ser incomunicable por ser el primer sujeto, en que dicho argumento se apoyaba; si, pues, la materia signada es incomunicable, lo será por otra causa, que puede ser común a las formas y a las otras cosas, como veremos más adelante. Con lo cual, para aquella incomunicabilidad, que es de esencia del individuo, no hace al caso dicha razón de primer sujeto; porque también las formas angélicas y Dios mismo son incomunicables de esa manera, aunque sean totalmente actos y no potencias. De modo que cuando allí se dice que la forma es incomunicable, está también fuera de propósito; pues la forma, en cuanto forma, es comunicable a la materia como a sujeto, pero no como a inferior; asimismo, según su razón específica es comunicable a distintas formas, y por eso, según dicha razón no es individual; sin embargo **esta** forma es tan incomunicable como **esta** materia; luego en esto no hay mayor razón en favor de una que de otra.

Muchas objeciones contra dicha opinión. — *8.* Pero veamos si esta opinión, aunque no puede probarse como cierta con argumentos, puede sin embargo defenderse y sostenerse convenientemente, porque esto sería para nosotros suficiente para que, por lo menos por la autoridad de Aristóteles y de Santo Tomás la

defendiéramos. Y la primera razón de la dificultad sobre ella, puede ser que la materia de suyo es común, no sólo en cuanto según su razón específica es común a muchos individuos materiales, sino también porque la misma materia numéricamente puede estar bajo muchas formas, tanto específicamente distintas como diversas en solo el número, por lo menos sucesivamente: ¿cómo puede, pues, la materia ser el principio de la individuación? Porque tal principio debe ser lo propio en sumo grado, y de ninguna manera común a muchos individuos, ni simultánea, ni sucesivamente. Porque esta dificultad se añadió en dicha opinión que la materia es principio de la individuación, no como quiere, sino signada por la cantidad. Qué es lo que esta expresión significa, es tan oscuro que al explicarla los defensores de esta opinión disienten entre sí de una manera extraña. Creemos conveniente estudiar las diversas opiniones, para que aparezca con mayor claridad cual sea la probabilidad de esta opinión.

Primer modo de explicar la materia signada. Es rechazado. — *9.* Según la primera exposición, la materia signada por la cantidad no es otra cosa que la materia con la cantidad o afectada por la cantidad; pues de estos dos elementos viene a integrarse este principio de la individuación de modo que la materia de la comunicabilidad y la cantidad la distinción, según antes decíamos. Así Capréolo (...), el Ferrariense (...), Soncinas (...). Santo Tomás favorece esta opinión [en varios pasajes]. (...)

10. Pero esta opinión es falsa y puede impugnarse con graves argumentos. Podemos proceder de dos maneras, y primero suponiendo otra opinión, que tienen dichos autores, es decir, que la cantidad no está en la materia primera sino en el todo compuesto, y se destruye cuando se corrompe la sustancia, apareciendo una nueva cantidad al generarse la sustancia. De donde resulta, simplemente hablando, que primero se introduce esta forma sustancial, numéricamente tal, en esta materia y luego adviene la cantidad. Partiendo de esta opinión, aparece esta dificultad, que esa forma cuando se concibe que es primeramente recibido en esta materia, se entiende también que es

recibida en otra materia distinta de las otras; luego formal e intrínsecamente no se distingue por la cantidad. Asimismo de la materia y de la forma, concebidas como tales, y como anteriores a la cantidad resulta este individuo sustancial, luego éste, como tal, es uno, no son unidad de razón, sino con unidad real, tanto singular como transcedental; luego, así como por su entidad sustancial es indiviso en sí, así también es sustancial y entitativamente distinto de todos los otros; luego no tiene la distinción por la cantidad. (...) Finalmente, puede concluirse así el argumento: la forma es recibida en la materia sin la cantidad; luego **esta** forma en **esta** materia, porque la generación se produce de lo singular; luego de ellos resulta este individuo antes de que venga la cantidad; más aún, ésta viene al individuo ya constituído, al cual podría Dios conservar sin la cantidad distinto de todos los otros; luego la cantidad no constituye intrínseca y formalmente el principio de la individuación, ya se trate de toda la sustancia compuesta, o de cada una de sus parte, es decir, la forma y la materia.

11. Segundo, podemos partir de aquella opinión según la cual la cantidad se une directamente a la materia primera, y permanece en la misma en la generación y corrupción. En este caso hay también otra dificultad no menos eficaz, porque no sólo **esta** materia por sí, sino también como afectada por **esta** cantidad puede estar bajo diversas formas, y consiguientemente en individuos numéricamente distintos; luego no puede ser principio de la individuación la cantidad mejor que la materia sola. (...)

12. Y estas dificultades pueden verse también en la otra opinión, según la cual la cantidad no está en la materia primera sino en todo el compuesto. Porque la cantidad es un accidente; luego, sea cualquiera el sujeto en que está, no puede ella constituir intrínsecamente al individuo sustancial; luego no puede causar su distinción. De modo que prescindiendo de las otras opiniones, podemos argüir en tercer lugar: porque aunque la cosa sea en sí primero una por naturaleza distinta de las otras, sin embargo esto último se sigue intrínsecamente de lo primero sin ninguna adición positiva, porque se haga a la misma

cosa que es una, sino solamente por una negación, con la cual, supuesto el otro extremo, puede decirse con verdad, que esto no es aquello. Así, pues, aquello mismo positivo, que funda la unidad en cuanto a la primera negación o indivisión en sí, funda consiguientemente la negación posterior, de la distinción de otro, y en este sentido suele decirse, y es muy verdadero, que la cosa se distingue de las otras por aquello por lo cual es constituída en sí misma, porque se distingue por aquello por lo cual es. Y casi en este mismo sentido dijo Santo Tomás, 1 p. c. 76 a. 2, 2, que cada cosa tiene la unidad del mismo modo que tiene el ser. (...)

14. De donde también resulta (lo cual es un nuevo y eficaz argumento contra toda esta opinión) que no pertenece al efecto formal de la cantidad distinguir entitativamente una materia de otra, o una parte de materia de otra parte de materia, porque, como la cantidad supone la materia como sujeto, así supone su entidad individual, la cual por sí misma y entitativamente es distinta de la otra entidad semejante; luego las distintas cantidades suponen distintos sujetos en los cuales sean recibidas, y las distintas partes de la cantidad, también suponen distintas partes del sujeto entitativamente distintas. (...)

Segunda manera de explicar la materia signada. Es rechazada. — *18.* La segunda explicación es que la materia signada por la cantidad no incluye la cantidad misma intrínsecamente, sino como término de relación de la materia a ella. Pues la materia es por su naturaleza capaz de la cantidad, pero en cuanto tal no puede ser principio completo de la individuación, porque es indiferente para cualquier cantidad, como para cualquier forma; pero por la acción del agente previa a la generación es determinada la materia para que sea capaz de esta cantidad y no de otra, y de esta manera se dice que ella es el principio de la individuación. Por la cantidad, entendemos en este lugar no solamente la cantidad matemática (por así decirlo), sino la física, esto es afectada por las cualidades y disposiciones físicas. Así lo han explicado Cayetano (...), Javelo (...) y antes de ellos Egidio (...), pero esta opinión desagradó al mismo

Cayetano (...) por el argumento que luego vamos a traer, y por ello buscó una nueva expresión (si en realidad es nueva); pues dice que no debe entenderse la materia en cuanto está en potencia para esta cantidad, sino en cuanto virtualmente precontiene esta cantidad, o en cuanto es raíz y fundamento de esta cantidad, es el principio de la individuación. Pero no acabo de entender qué es lo que con estas palabras se significa distinto de la explicación anterior, porque la materia (principalmente en la opinión de Cayetano y de los otros tomistas) no precontiene la cantidad en el género de la causa eficiente, sino extrínsecamente es producida por el agente o resulta de la forma; solamente, pues, puede precontenerla en el género de la causa material; pero esto no es otra cosa que contenerla en potencia receptiva, o, lo que es lo mismo tener capacidad de recibirla; como la materia en cuanto precontiene la forma no puede ser otra cosa que la materia en cuanto está en potencia para la forma, o mejor en cuanto es potencia receptiva de la forma, porque no de otra manera la precontiene sino en el género de la causa material; lo mismo es pues en la presente cuestión y por la misma razón. Pues todas aquellas expresiones la materia como fundamento, como raíz, como causa, vienen a decir lo mismo, puesto que la materia no es fundamento de la cantidad, sino material y pasivo, ni es raíz de la misma sino como primer sujeto, ni es causa sino material, la cual consiste en la razón de potencia receptiva, de la cual se educe; luego en todas aquellas expresiones ninguna otra cosa se puede entender sino la potencia de la misma materia. Por lo cual también el argumento del mismo Cayetano como el que nosotros vamos a presentar, de igual manera van contra esta opinión, y por lo mismo no es necesario tratarla como diferente.

21. Sin embargo de la misma respuesta se toman una dificultad eficaz contra esta misma opinión; porque si la potencia de la materia mira primero a la forma sustancial que a la cantidad, luego también está determinada su potencia primeramente a esta forma sustancial que a esta cantidad; luego no es signada y determinada a esta forma por la potencia a esta cantidad. (...)

22. Arguyo pues en segundo lugar y de una manera principal contra toda esta disposición, porque la materia de suyo es indiferente para esta cantidad y estas disposiciones lo mismo que para las otras cosas; pero en el instante de la producción (según esta opinión) antes de que reciba la forma sustancial, y con prioridad de naturaleza está desnuda de todo accidente, y sin ninguna entidad añadida a ella; luego permanece igualmente indiferente y existe por sí sola; luego su potencia no está determinada a esta cantidad, porque no puede comprenderse que la potencia de suyo indiferente sea determinada o se determine sin adición alguna o sin mutación realizada en ella; luego por la tal potencia así indeterminada queda signada. La mayor es evidente por sí misma y por la naturaleza de la materia. La menor también es evidente por sí misma en los principios de esta opinión que impugnamos porque antes de la forma sustancial ningún otro elemento sustancial puede presuponerse añadido a la materia; porque ¿qué sería ello, o quién lo produciría, o con qué fundamento o para qué se pondría? Tampoco puede haber ningún elemento accidental, porque ningún accidente precede en la materia a la forma sustancial y en todas las opiniones ningún accidente precede en la materia a la cantidad misma. Dicen algunos que se añade a la materia en aquel instante un nuevo modo real y distinto por la naturaleza misma de la materia, previo a la introducción de la forma sustancial con su cantidad y las otras disposiciones, y que por este modo se signa la materia, y algunos lo llaman modo sustancial, otros en cambio accidental. Pero ambos hablan sin fundamento ni pueden explicar o dar razón de lo que dicen, lo cual es ajeno al método filosófico. Porque en primer lugar pregunto para qué sirve este modo. Responden que para determinar la materia a est forma. Pero contra esto está el que la materia misma es indiferente para este modo y para otros infinitos; ahora bien, ¿por qué se ha de determinar la materia en este instante a que reciba este modo bien que otro? (...)

25. Por lo cual responden otros que la potencia de la materia se determina en dicho instante a esta cantidad por el mismo agente sin ninguna cosa o modo

intrínseco sobreañadido a ella. Pero esto implica abierta contradicción; porque o se trata del agente como presupuesto en acto primero antes de su acción, y de esta manera es imposible que por él se determine la potencia intrínseca y la capacidad de la materia, puesto que son cosas enteramente distintas y una como tal no cambia actualmente a la otra. De modo que si en dicho instante aquel agente se aniquilase antes de que obrara en la materia y se aplicase otro agente, introduciría en la materia una forma distinta proporcionada a él. Pero si se trata del agente en acto segundo, o de su acción, es contradictorio suponer, que el agente por su acción determina la materia y que no pone en ella nada determinado para determinarla, nada intrínseco para determinarla, porque tal acción del agente está en el paciente, en el cual necesariamente tiene algún término.

27. (...) De donde, finalmente puede presentarse un argumento general, por cuanto la materia no se dispone ni se determina por sí primeramente, sino para esta forma y por esta forma, y en razón de ella recibe esos accidentes, y por lo mismo según ella, y el orden de la naturaleza no puede la forma ser ésta por estos accidente, ni por orden de ellos, y consiguientemente ni por la materia signada por orden a algunos accidentes; luego la materia signada, explicada de esa manera, no puede ser principio de la individuación.

Sección IV

¿PUEDE LA FORMA SUSTANCIAL SER PRINCIPIO DE LA INDIVIDUACIÓN DE LAS SUSTANCIAS MATERIALES?

1. Hay otra opinión importante en esta materia, que sostiene que el principio interno de la individuación es la forma sustancial. Suele atribuirse esta opinión a Durandó (...) el cual no la afirma enteramente como diré después, pero parece que la enseñó a Averroes (...); se cita también a Avicena (...) y la favorecen Aristóteles (...) cuando dice: **la forma es la que constituye esto determinado** (2 De Ánima c. 1.) (...)

7. Esta opinión, según la hemos expuesto es bastante probable y se acerca a la verdad. Pero, simplemente hablando hay que decir que la forma sóla no puede ser el pleno y total principio de la individuación de las cosas materiales, si hablamos de toda su entidad, aunque sea el principal, y por eso, hablando formalmente, a veces se cree que es suficiente para la determinación del mismo individuo. Pero estas cosas han de declararse y probarse extensamente en la Sección VI.

SECCIÓN VI

¿CUÁL ES FINALMENTE EL PRINCIPIO DE LA INDIVIDUACIÓN EN TODOS LOS SERES CREADOS?

1. De lo dicho hasta aquí contra las opiniones anteriores, parece ya por una suficiente enumeración de las partes, deducirse que toda sustancia singular no necesita de otro principio de individuación fuera de su propia entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Porque si tal sustancia, considerada físicamente es simple, por sí y por su entidad simple es individual; si es compuesta, por ejemplo de materia y forma unidas, como los principios de la entidad son la materia, la forma y la unión de ambas, así también tomadas en el individuo son principios de su individuación; aquellos empero, como quiera que son individuales por sí mismos. Esta sentencia la sostuvo Auréolo, citado por Capréolo (...) y de hecho la admite Durando (...). Fonseca por su parte (...) dice que es la más complicada de todas y que si se reduce a su verdadero sentido deja la cuestión sin resolver. Pero a mí me parece la más clara de todas, y que tanto él como casi todos los otros vienen a caer en ella, porque verdaderamente no se puede distinguir el fundamento de la unidad de la misma entidad. De modo que, así como la unidad individual no puede añadir formalmente algo positivo real sobre la entidad individual, porque en esto es la misma razón para ella y para toda unidad, de la misma manera el fundamento positivo de

esta unidad en cuanto a la negación que ella implica no puede añadir algo positivo, hablando físicamente, a aquella entidad que se denomina una e individual. Luego dicha entidad por sí misma es el fundamento de esta negación, y en este sentido se dice en aquella opinión que ella misma es el principio de la individuación. Porque no niega esta opinión que pueda distinguirse por la razón en aquella entidad individual la naturaleza común y la entidad singular, y que este individuo añade sobre la especie algo lógicamente distinto, lo cual, según la consideración metafísica, tiene la razón de diferencia individual, según en la Sección anterior se ha dicho; y Durando no lo niega, sino más bien parece suponerlo. Pero sin embargo agrega esta opinión (lo que propiamente pertenece a la presente cuestión) que aquella diferencia indiivdual no tiene en la sustancia individual algún principio especial o fundamento que sea realmente distinto de su entidad; y por lo mismo en este sentido dice que cada entidad es por sí misma el principio de su individuación. Es pues verdadera esta opinión, bien explicada; pero para que aparezca con mayor claridad vamos a declararla particularmente en cada una de las cosas sustanciales.

¿Por qué se individualiza la materia primera? — 2. Primero, pues, comenzando por la materia primera, debe decirse que ella es en realidad individual, y el fundamento de tal unidad es su entidad por sí misma, como existe en la realidad sin ningún otro agregado extrínseco. Se prueba porque la materia que está bajo esta forma del leño, es numéricamente diversa de aquella que está bajo la forma de agua o de hombre; luego, es individual y singular. Y el fundamento de esta unidad en ella no es la forma sustancial, ni el orden o relación a ésta o aquélla forma como se ha probado antes contra Durando, porque cambiada cualquier forma sustancial, siempre permanece la misma materia numéricamente, la cual aunque actualmente esté unida a ésta o aquella forma, sin embargo de suyo dice una relación común e indiferente para cualquier forma que puede recibir. Asimismo, tampoco puede la cantidad ser el fundamento de esta unidad individual de la materia, como

lo prueba el mismo argumento, si es verdad que la materia recibe y pierde las diversas cantidades según las diversas formas sustanciales varían. (...)

¿Cuál es el principio de individuación de la forma sustancial? — *5.* En segundo lugar, la forma sustancial es ésta intrínsecamente por su misma entidad, de la cual según el último grado de realidad se toma la diferencia individual de ella. Esta conclusión puede probarse con los mismos argumentos proporcionalmente con que se ha probado la precedente, y puede confirmarse fácilmente por lo expuesto anteriormente, especialmente por lo que hemos dicho sobre la primera y segunda opinión. Porque, en primer lugar, ningún accidente puede ser principio intrínseco individual de la forma sustancial, porque también tal forma, en cuanto es ésta es ser por sí, aunque incompleto, y pertenece al predicamento de la sustancia, y se coloca bajo la específica razón de tal forma, aunque reductivamente. Asimismo, esta forma o es simplemente y bajo todos los aspectos anterior a los accidentes y origen de ellos, o, si supone algún accidente en el género de la causa material, no dice de suyo relación a ello, sino que, a lo más, los exige como condiciones o disposiciones necesarias para preparar al sujeto; luego de ninguna manera se puede individuar por los accidentes. Además la materia no puede por sí misma ser principio intrínseco de la individuación de ninguna forma, porque no es principio intrínseco de su entidad y el mismo es el principio de la unidad que el de la entidad como se ha dicho muchas veces, porque la unidad no añade nada a la entidad, sino la negación que intrínsecamente la acompaña. (...).

¿Por qué principio se individualizan los modos sustanciales? — *14.* Digo en tercer lugar que el modo sustancial que es simple e indivisible a su manera, tiene también su individuación. por sí y no por algún principio distinto realmente. Se declara esto con los ejemplos de la unión, por ejemplo, de la forma con la materia, o de la materia con la forma, que supongo, por lo que luego diré, ser modo sustancial. Igualmente en el caso de la subsistencia simple, y lo mis-

mo sucedería con la existencia, si ésta fuera un modo real de la esencia realmente distinto de ella. Consta pues que la unión que ahora tiene mi alma con mi cuerpo es numéricamente una e individual, así porque es algo real y existe en la realidad y es realmente distinto del alma; como también porque difiere numéricamente y no específicamente del modo de unión de otra alma con su cuerpo; tiene por lo tanto su diferencia individual. Luego también tiene su principio intrínseco o fundamento de tal diferencia; este principio, pues, no puede ser otro que la misma entidad del modo, cualquiera sea ella. Esto puede probarse en primer lugar por las razones generales antes dadas, que cada cosa es una como existe y que la negación que añade la unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa como es en sí. (...)

Principio de la individuación del compuesto sustancial. — *15.* En cuarto lugar debe decirse que en la sustancia compuesta, en cuanto tal compuesta, el principio total de la individuación es esta materia y esta forma unidas entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma, que ella sola basta para que esté compuesto en cuanto es individuo de tal especie, sea el mismo numéricamente. Esta conclusión se sigue de las precedentes y de lo dicho en la Sección IV, y concuerda con la opinión de Durandó y de Toledo expuestas arriba, y en realidad no disienten Scoto y Enrique [Gandavense], ni todos los nominales; Fonseca tampoco disiente. (...)

Y se confirma: porque la materia y la forma tomadas absolutamente, son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán principios físicos del individuo y de su individuación. Del mismo modo puede concluirse que ninguna por sí sola sino que ambas juntamente son este principio completo. (...)

INVESTIGACIÓN VIII

LA VERDAD, ATRIBUTO DEL SER

Introducción: Plan de esta investigación

Al estudio de la unidad sigue la investigación acerca de la verdad, que en el orden lógico precede a la bondad y entre los atributos del ser —lo hemos demostrado anteriormente— ocupa el segundo lugar; porque así como el entendimiento precede como potencia a la voluntad, así también la verdad, que en su noción dice relación al entendimiento, ha de preceder lógicamente a la bondad que pertenece a la voluntad. Más aún, la bondad propia de cada cosa se fundamenta en cierta manera en su verdad, porque ninguna cosa puede ser buena en su especie si no se la presupone verdadera en esa misma especie: el oro, por ejemplo, no es bueno o la salud no es buena, si no es oro verdadero y salud verdadera; una salud ficticia no puede llamarse buena como tampoco una virtud ficticia llamarse honesta pues para eso es necesario que sea verdadera. Por estas razones colocamos la investigación acerca de la verdad en este lugar.

Aristóteles enseña que el análisis de la verdad pertenece de una manera muy especial a la Metafísica, cuando afirma en el lib. 2, text. 3, que **esta ciencia es, en un grado excelente, contempladora de la verdad,** lo cual se puede entender no sólo de la verdad poseída implícitamente —por decirlo así—, sino también de la captada reflejamente.

Hay, en efecto, dos maneras distintas de contemplar la verdad: una que se puede llamar cuasi-material o implícita, consistente en conocer las cosas y sus propiedades tal como existen en la realidad. Es el modo con que todas las ciencias aún las practica, consideran o demuestran la verdad; con todo es más típico y propio de las ciencias especulativas que consideran la verdad en orden a su conocimiento, mientras que las prácticas la buscan como medio para obrar. Con esto ya se ve que la verdad así enfocada es de manera muy especial objeto de la Metafísica,

que sea sin embargo algo real, absoluto o relativo, añadido al acto mismo, ni tampoco, propia y estrictamente hablando, una relación lógica; por consiguiente la verdad no puede añadir al acto más que dicha connotación o denominación resultante de la conexión o convergencia del acto con el objeto.

Confirma también esta tesis el argumento con que la segunda de las opiniones arriba indicadas ([1]) prueba que la verdad no es algo totalmente absoluto, a saber que un cambio en el objeto determina un cambio en la verdad del conocimiento a pesar de que no se ha cambiado nada intrínseco al acto, sino que tan sólo se ha suprimido la convergencia de parte del objeto: señal de que la verdad incluye o por lo menos connota esa convergencia del objeto.

La verdad exige que el objeto sea intencionalmente representado tal como es en sí. — *12.* De todo lo dicho se deduce que la verdad del conocimiento involucra una representación cognoscitiva coincidente con el objeto realizado tal como el conocimiento lo representa. Esto se demuestra con lo anteriormente expuesto: en efecto, para la verdad no basta la mera representación, si el objeto no es en sí tal como se le representa; y por otro lado tampoco la mera coexistencia de un objeto es suficiente para fundamentar la atribución de la verdad, si no se presupone —o mejor, si no se incluye— la representación, ya que la verdad no es una denominación puramente extrínseca, sino que incluye una relación intrínseca del acto al objeto realizado tal como se lo representa.

Sección VII

¿SE DA EN LAS COSAS UNA VERDAD QUE SEA ATRIBUTO DEL SER?

Contenido intrínseco de la verdad transcendental. — *24.* En medio de tanta diversidad de opiniones, resulta difícil resolver con rectitud este problema de la verdad. Tal vez la dificultad se deriva de que en el

([1]) La que sostiene que la verdad consiste en algo relativo, añadido al acto. N. del T.

uso de estas palabras no distinguimos suficientemente lo que ha servido de base para imponerlas, o ha motivado un sentido traslaticio de lo que se intenta significar cuando se las utiliza. Puede muy bien haber sucedido, y es verosímil, que toda denominación de «verdadero» tenga origen últimamente en la verdad del conocimiento, pero de aquí no se sigue que con esta palabra «verdadero» se signifique en las cosas únicamente una denominación derivada de la verdad del conocimiento: tal vez se significa otra cosa para designar a la cual se ha elegido ese mismo nombre.

Para resolver, pues, este problema afirmo en primer lugar que el concepto de verdad transcendental tiene como contenido intrínseco la entidad real de la cosa en sí, sin añadirle intrínsecamente nada, ni absoluto, ni relativo, ni real ni lógicamene distinto. Esta tesis queda suficientemente demostrada con lo dicho a propósito de la primera opinión y se encuentra claramente en Santo Tomás, lugares citados y cuestión 1 de Verit, art. 1, ad. 6, y art. 8; en Auréolo, Cayetano, el Ferrariense y en los otros autores más arriba citados en la primera opinión.

Qué connota la verdad transcendental. — *25.* Afirmo en segundo lugar, que el concepto de verdad transcendental incluye la entidad de la cosa, connotando el conocimiento o concepto del entendimiento al que esa entidad se conforma, o en el que la cosa está —o puede estar— representada tal como es en sí. La demostración de esta tesis se sigue también de lo dicho por una suficiente enumeración de partes.

En el fondo creo que aunque los autores emplean fórmulas diversas, todos sin embargo quieren enseñar esto mismo. Y me explico: el concepto de «ser verdadero» incluye virtualmente una comparación del ser o naturaleza con el concepto propio de la cosa que se dice verdadera; así por ejemplo, para profesar nuestra fe en el misterio eucarístico solemos decir que la hostia consagrada es el verdadero cuerpo de Cristo nuestro Señor; y por «verdadero cuerpo» no significamos otra cosa que aquel cuerpo mismo que se representa mediante el concepto propio y verdadero de cuerpo de Cristo. Lo mismo,

cuando confesamos el misterio de la Encarnación decimos que Dios es verdadero hombre, es decir: tiene aquella naturaleza que representa verdaderamente el concepto de la especie esencial de hombre.

Así Herveo en el Quodl. lib. 3, cuest. 1, arts. 2 y 3, dice que la verdad transcendental consiste en la conformación de la cosa en sí consigo misma en cuanto objetivamente concebida; y Durandó en 1, dist. 19, cuest. 5, afirma por el contrario que esta verdad es la conformidad de la cosa en su ser objetivo con la cosa en su ser real; ambos con todo sostienen que la verdad transcendental no añade nada a la cosa misma si no es una denominación derivada de la convergencia y proporcionalidad o conformidad entre el entendimiento y la cosa. Su explicación difiere de la nuestra únicamente en que refieren al concepto objetivo lo que nosotros referimos al formal; pero en este punto no es correcta, ya que el concepto objetivo no añade nada a la cosa fuera de designarla como término de un concepto formal; por eso preferimos la explicación por la conformidad entre la cosa y su concepto formal o idea.

Lo mismo opinan, según creo, los que sostienen que la verdad añade al ser la relación lógica de conformidad con el entendimiento —así Santo Tomás en 1, d. 19, cuest. 5, art. 1. Esto es exacto si se entiende no de una relación propia y actual, sino de la conexión mutua del ser con el concepto y de la connotación respectiva de correspondencia del uno con el otro, la cual se suele llamar relación de razón porque nosotros la concebimos a manera de una relación.

Finalmente, es fácil aplicar en este mismo sentido a la verdad transcendental la definición vulgar de verdad: «conformidad entre el entendimiento y la cosa». Como hemos explicado antes a propósito de la verdad del conocimiento, no se ha de tomar esta conformidad por una relación, sino por una denominación derivada de la convergencia de diversos elementos, tales que cada uno sea como el otro lo representa.

Explicación de una fórmula de San Agustín.— 25. Afirmo en tercer lugar, que la verdad transcendental puede definirse por una conformidad ya apti-

tudinal ya actual en orden al entendimiento divino y también al creado; conformidad situada en el plano de la relación de conocido a cognoscente si se toma al ser verdadero en toda su universalidad, y en el plano de la relación de causado a causa o de medido a mensura si se trata del ser creado o artificial.

Examinaré sucesivamente cada miembro de esta tesis.

Que la verdad transcendental pueda definirse por una conformidad actual, todos lo admiten y parece evidente por la misma noción de verdad y conformidad que más bien parecen indicar un acto que no una capacidad. Además, la verdad del conocimiento supone una conformación y conmensuración actual; es, pues, legítimo por analogía decir lo mismo de la verdad del ser.

Se objetará tal vez que San Agustín, en el lib. 2 de los Soliloquios, dice: «No es exacto decir que verdadero es lo que se realiza tal como le parece al cognoscente, porque de ser así no había nada verdadero en caso de que nadie conociese». A esto respondemos que en nuestra posición no hay por qué rechazar esa definición absoluta y simplemente, con tal que se entienda —como debe entenderse— del cognoscente que verdaderamente capta la cosa en sí. Admitimos, por lo tanto, que la proposición condicional referida es verdadera; pero como el antecedente es imposible al menos en lo que se refiere al entendimiento divino, también lo es el consecuente. Por eso Santo Tomás, 1 part., cuest. 16, art. 1, ad. 1, comentando este pasaje de San Agustín dice que en él se excluye únicamente la comparación al entendimiento creado.

27. Que la verdad transcendental pueda definirse también por una conformidad aptitudinal, se infiere del mismo pasaje de San Agustín en que, después de decir: «Verdadero es lo que se da tal cual le parece al cognoscente», prosigue: «si quiere y puede conocer», palabras que indican aptitud. Con más claridad San Anselmo en el diálog. de Verit. c. 9, afirma que la verdad es «una rectitud que sola la mente puede percibir». Y Santo Tomás, en la ya citada cuest. 16, art. 5, sostiene que «la verdad se encuentra en la cosa en cuanto que ésta posee un ser conformable al entendimiento»; y en el lib. 1 cont. Gent.,

cap. 60, explicando la definición de Avicenna: «La verdad de las cosas consiste en una propiedad del ser propio de cada cosa», añade: «en cuanto dicha cosa es apta para determinar un conocimiento suyo verdadero».

La demostración de esta afirmación es la siguiente: todo ser real es acto para determinar un conocimiento suyo verdadero; por eso se dice que todo ser es inteligible, sea como principio de conocimiento, sea como mero término —la aptitud de que hablamos prescinde de uno u otro modo. Nada impide, por consiguiente, que esta capacidad se pueda designar con el nombre de «verdadero» o de «verdad».

Podemos añadir todavía una confirmación: es en realidad imposible un ser que no sea actualmente concebido con verdad por algún entendimiento, por lo menos el divino. Con todo, aunque el entendimiento aprehendiese como realizada esa hipótesis imposible —a saber, que todo entendimiento, aún el divino, cesase de concebir actualmente las cosas—, aún entonces habría verdad en las cosas, porque el ser compuesto de cuerpo y alma racional sería verdadero hombre, el oro sería verdadero oro, etc. Y esto con verdad esencial si suponemos que las cosas no podrían seguir existiendo; o aun con verdad existencial si fingimos que, a pesar de cesar en su conocimiento actual, Dios mediante el ejercicio de su potencia, puede todavía conservar las cosas en la existencia. Prueba de que la verdad transcendental se contiene suficentemente en la conformidad aptitudinal, aunque no se actualice.

Tal vez se oponga que con un argumento semejante se podría demostrar que tampoco la conformidad aptitudinal es necesaria. En efecto, finjamos otra hipótesis imposible: que ningún entendimiento conozca actualmente, ni pueda llegar a conocer las cosas; y si ellas permanecen con todo en su esencia o existencia, retienen también la verdad propia de su esencia y sin embargo entonces sería imposible concebirlas como aptas para determinar un conocimiento suyo verdadero, ya que no existiría sujeto capaz de recibirlo: señal que tal aptitud no entra en el concepto de verdad. A esto respondo, primero: que la última hipótesis involucra una repugnancia más directa y

formal con el concepto propio de ser real por lo menos según su esencia porque éste incluye la posibilidad y consiguientemente mucho más la inteligibilidad. Y segundo que supuesta tal hipótesis se podría llamar a las cosas «verdaderas» sólo fundamentalmente en cuanto de sí no se opondrían al conocimiento; pero no positiva y formalmente, porque siendo en tal caso imposible toda verdad del conocimiento, carecería consiguientemente de sentido toda otra denominación de verdad.

La verdad del ser primariamente se refiere al entendimiento divino. — *28.* De lo expuesto se deduce sin dificultad que esta denominación y conformidad ha de tomarse primariamente en relación al entendimento divino, como enseña Santo Tomás, en 1, cuest. 16, art. 1, y en otros pasajes. En efecto: tal conformidad es primordialmente esencial a todas las cosas a las creadas por la dependencia que tienen del entendimiento divino; al ser increado por la identidad intrínseca y esencial con su entendimiento e intelección actual. Además, en el entendimiento divino se halla la verdad suma e infalible, y la noción o representación perfectísima de todas las cosas; por consiguiente, nunca con mayor razón se llamará «verdadera» una cosa, que cuando se puede conformar con el concepto que Dios tiene de ella.

La verdad del ser se refiere secundariamente al entendimiento creado. — *29.* Santo Tomás enseña expresamente en la cuest. 1 de Verit., lug. citado, que la verdad trascendental se refiere también, aunque secundariamente, al entendimiento creado. Santo Tomás enseña expresamente en la cuest. 1 de Verit, lug. citado, que la verdad transcendental se refiere también aunque secundariamente, al entendimiento creado.

Es también fácil deducirlo de lo dicho: la conformidad incluída en la noción de verdad puede ser actual o aptitudinal; ahora bien, aptitudinalmente todo ser es por naturaleza objeto de conocimiento verdadero para todo entendimiento, divino o creado.

Otra prueba: el entendimiento creado es una participación del entendimiento divino, al cual por su

naturaleza se conforma cuando entiende, si entiende con verdad; ahora bien, como el ser se llama «verdadero» por su conformabilidad al entendimiento divino, puede también llamarse «verdadero» en orden al entendimiento creado, ya que por el mero hecho es conformable a él cuando entiende con verdad.

Lo mismo demuestra el argumento basado en que nosotros no siempre conocemos la verdad de las cosas por su conformidad a la idea divina, sino muchas veces por la concepción que tenemos nosotros mismos de las cosas. Así procedemos cuando utilizamos la definición de una cosa o naturaleza para probar que verdaderamente es tal, ya que la definición no es otra cosa que la noción de una naturaleza tal como nosotros la concebimos: se puede, por consiguiente concebir la verdad transcendental también por una conformabilidad al entendimiento creado, no sólo al entendimiento divino.

Los seres creados se conforman al entendimiento divino como a su artífice. — *31.* La última parte de nuestra tesis afirmaba que en los seres creados se encuentra una conformación al entendimiento divino como a causa y arquetipo, en virtud de la cual pueden muy bien ser llamados «verdaderos», pues es ésta una verdadera conformación a un entendimiento: a un entendimiento que conoce en orden a la práctica y que obra según su modo.

Por la misma razón los seres producidos por el arte y que proceden de un entendimiento humano, guardan para con él una conformación semejante como a modelo e ideal, en virtud de la cual pueden también llamarse «verdaderos».

Santo Tomás llega a firmar que en los seres creados la denominación de «verdaderos» se fundamenta principalmente en esta conformación, que le es propia por naturaleza. La conformación con otros entendimientos teóricamente cognoscentes, les es más extrínseca y accidental.

Todo esto se aplica de una manera muy especial a las cosas existentes y creadas de hecho, pues las cosas consideradas en el plano de las esencias no tienen actualmente causa ejemplar, como tampoco tienen eficiente; la tienen con todo potencialmente, y por eso

si se consideran en cuanto posibles suponen necesariamente en el Primer Artífice arquetipos e ideas que representan cada uno de los seres tal cual puede existir o debe ser hecho en razón de su naturaleza.

Todas las cosas creadas, aún consideradas en el plano meramente esencial, postulan así primariamente el encontrarse en el entendimiento divino y conformarse a él, ya que es el Primer Artífice, el único capaz de llevarlas a la existencia.

Dios, en cambio, ser increado, no puede guardar una relación así a ningún entendimiento. Desde otro punto de ivsta, empero, es lícito afirmar que esencialmente tiene para con su propio entendimiento una conformidad superior a la que tiene para con los demás, ya que de por sí y esencialmente exige el entenderse actualmente a sí mismo y ser no solamente inteligible sino también actualmente entendido por sí mismo: más aún, exige el ser su misma intelección.

Sentido en que son verdaderos el Ser Increado y los seres creados. — *35.* De todo este análisis podemos deducir en qué sentido es verdadero todo ser rea,l creado o increado, ya que todo ser es de por sí conformable al entendimiento; más aún, no hay ningún ser no conforme actualmente a algún entendimiento, al divino por lo menos.

La noción de «verdadero» conviene primariamente al primer ser que es Dios, pues de por sí y esencialmente incluye un conocimiento con el que guarda absoluta y necesaria conformidad; y de por sí —valga la expresión— es razón de su verdad, y origen y mensura de toda verdad que en las creaturas pueda encontrarse.

Investigación IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

Introducción. — Es cierto que la falsedad no se atribuye al ser como una propiedad suya, pero como es lo opuesto de la verdad —los objetos opuestos pertenecen a la misma ciencia y se iluminan mutuamente con su contraposición— hemos de tratar aquí brevemente de ella.

Deberíamos tocar casi los mismos temas que tocamos apropósito de la verdad, pero supuesto todo lo que de la verdad dijimos, reduciremos nuestro análisis a una que otra cuestión.

SECCIÓN I

¿QUÉ ES Y DÓNDE SE DA LA FALSEDAD? ¿ES PROPIEDAD DEL SER?

Existencia de la falsedad. — *1.* Ante todo consta por el modo común de calificar las cosas y por las frases y juicios que formamos sobre ellas, que la falsedad es algo y que se encuentra en alguna parte, o que por lo menos nosotros la concebimos así.

En efecto, afirmamos que determinados juicios (o afirmaciones y negaciones) son falsos; lo mismo de algunas locuciones; también llamamos falsas o ciertas cosas, por ejemplo, decimos del oropel que es oro falso; y todas estas denominaciones se basan en alguna forma o cuasi-forma: nuestra investigación se dirige a definir en qué consiste tal forma. Para proceder más desembarazadmente, examinaremos primero si esta falsedad se atribuye verdadera y propiamente a las cosas en la misma forma que la verdad; al mismo tiempo tendremos que dilucidar si se atribuye verdadera y propiamente a los simples conceptos del entendimiento y en consecuencia también a los actos de los sentidos, o si por el contrario se encuentra con propiedad solamente en la afirmación y en la negación.

En qué consiste extrictamente la falsedad. — *19.* Si hablamos con toda propiedad, la falsedad consiste en la disconveniencia o disconformidad entre el juicio del entendimiento que afirma o niega, y la cosa en sí. No hay sin embargo que imaginar esa disconformidad como una verdadera relación real o lógica, como consta a fortiori por lo dicho a propósito de la verdad. Tampoco parece que se haya de reducir a una sola denominación extrínseca, porque la falsedad es una imperfección intrínseca del entendimiento. Ni es una mera privación, pues sin esto no se distinguiría la falsedad de la mera ignorancia; y además un acto

puede pasar de verdadero a falso sin privación real alguna de perfección ya que, como dijimos más arriba, puede convertirse en falso sin cambio real en sí. En consecuencia, parece que la falsedad involucra una relación o comparación positiva entre dos cosas, establecida mediante la afirmación o negación, y connota además un objeto realizado de distinta manera. Así la verdad y falsedad —los dos opuestos— tienen como podía suponerse nociones opuestas: por eso, la falsedad ha de explicarse análogamente, como hemos explicado la verdad más arriba.

La falsedad impropia que se atribuye a las cosas o simples conceptos, es sólo una denominación extrínseca de signo, causa, ocasión u objeto de un juicio falso; a veces significa también la negación de conveniencia entre alguna cosa y un determinado concepto simple, la cual es más bien en una carencia de perfección o coincidencia perfecta e integral, que no una disconveniencia directa y antagónica: por eso, propiamente hablando, no merece el nombre de falsedad.

Sección II

ORIGEN DE LA FALSEDAD

5. Se ha de advertir que por dos caminos puede el hombre llegar al conocimiento o juicio de las cosas: por propia invención y por enseñanza o educación; y por ambas vías puede llegar a juicios verdaderos y falsos.

Hay con todo una diferencia entre los dos métodos: el juicio adquirido por mera invención se funda siempre en las cosas mismas tal como se presentan al cognoscente; en cambio el juicio obtenido por enseñanza unas veces se basa en las cosas y otras en la sola autoridad del que habla o enseña, o, lo que es lo mismo, en ciertos casos la enseñanza se limita a poner al entendimiento en contacto con los objetos y medios de conocimiento, y en otros ella sola constituye el motivo total del juicio.

Cuando el juicio es de esta última clase —cuando se basa en la sola autoridad del que habla— es fácil

señalar la raíz de su falsedad: la causa determinante está en la imperfección del que habla o enseña, que puede engañarse o mentir; esta raíz puede darse únicamente en caso de intervenir una autoridad humana —o más en general, creada, ya que la angélica puede ser también causa de erro, si la verdad increada no la garantiza—.

La causa eficiente es la voluntad del hombre que juzga: esto es válido universalmente para todo juicio falso, aun para el adquirido por vía de invención.

6. La explicación de tal intervención de la voluntad en el juicio falso está en una diferencia muy de notar entre la verdad y la falsedad; pues simple y absolutamente hablando, el entendimiento puede ser llevado necesariamente a la verdad, pero a la falsedad no; por eso en su ejercicio nunca puede caer en en un juicio falso si no es bajo la libre impulsión de la voluntad, porque, de no moverse necesariamente, lo único que puede determinarlo al juicio es la voluntad, ya que él mismo no es libre.

Y la razón de esta diferencia es que el entendimiento no se determina necesariamente a un juicio, sino cuando media la evidencia de la cosa conocida. La experiencia y el raciocinio lo prueban, porque sin evidencia el objeto no queda perfectamente aplicado a la potencia de modo que pueda determinarla y arrastrarla necesariamente hacia sí. Ahora bien, la evidencia no puede dar origen a juicios falsos, pues se funda en la cosa misma conocida como es en sí o se resuelve por nexo necesario en principios conocidos y manifiestos por sí mismos.

De aquí se deduce que la verdad es mucho más inmutable que la falsedad. En efecto, el juicio falso es que emite un juicio falso, puede cambiar y emitir el verdadero. Pero el juicio verdadero, si es perfecto, es de por sí inmutable en cierto modo —aun en las creaturas—, pues aunque simplemente hablando está sujeto a cambio —puede dejar de existir—, con todo en cuanto de él depende no admite cambio en juicio falso, por razón de la evidencia. Y de este juicio hablamos, porque si el juicio es libre su fuerza es tan limtada, aunque sea verdadero, que puede el entendimiento, sometido al influjo de la voluntad, pasar de él al juicio falso.

SECCIÓN III

ORIGEN DE LA DIFICULTAD EN ALCANZAR LA VERDAD

11. En esta cuestión opino que la tercera explicación —que es de Santo Tomás— es la simplemente verdadera, sin que esto signifique rechazar totalmente a la primera. De las otras, la segunda es improbable, y la cuarta es en parte menos probable aunque en ciertos puntos es exacta (1).

Que la dificultad en el conocimiento de todas las cosas provengan en cierta medida de nuestra imperfección, se prueba por las razones aducidas en apoyo de la primera y cuarta explicación, válidas a este respecto. Y, según creo, Santo Tomás, más bien que excluir esta causa, lo que hace es agregar otra en ciertos casos.

Es también verdadero que en el conocimiento de las cosas inferiores la imperfección misma del objeto aumenta la dificultad o al menos participa en su generación. Se prueba con las razones de la tercera y cuarta explicación, y la sola experiencia lo demuestra suficientemente: experimentamos enorme dificultad en conocer algunas cosas imperfectísimas, mientras conocemos con relativa facilidad objetos más nobles; de que la dificultad proviene de la misma imperfección de las cosas. Ni Escoto, ni ninguno de

(1) Las explicaciones a que se refiere el texto son las siguientes:
Primera: toda la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva de la imperfección de nuestro entendimiento. Así Escoto, Mayor, Antón, Andreas y otros (cfr. n. 2).
Segunda: toda la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva de la imperfección de las cosas, ineptas para engendrar en nuestro entendimiento sus especies cognoscitivas propias. Así Heráclito, a decir de Fonseca (cfr. n. 3).
Tercera: la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva en los objetos que son más nobles que el hombre, de la imperfección del entendimiento humano; en los objetos inferiores al hombre, de la disminuída inteligibilidad de los mismos. Así S. Tomás, Averroes, Alejandro Alberto Magno, y los Tomistas y Averroístas (cfr. n. 4).
Cuarta: la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva simultáneamente de las cosas y de nuestra naturaleza cognoscitiva. Esta explicación debe naturalmente limitarse a las cosas creadas, porque en Dios no se puede encontrar razón alguna que impida el conocimiento. Suárez no aduce autores en favor de esta teoría y la propone sólo como posible (cfr. n. 8). — N. del T.

los autores que sostienen la primera explicación, pudieron negar este hecho; y si por ventura lo negaron, se equivocaron.

Es claro —y lo señala Santo Tomás— que esta razón no vale indiferentemente para toda clase de objetos, materiales o inmateriales, porque éstos son de por sí aptísimos objetos de intelección. El error de la cuarta explicación está en sostener lo contrario.

Investigación X

LO BUENO O BONDAD TRASCENDENTAL

Introducción. — Es ésta la última propiedad simple que se atribuye al ser. De ella, ante todo, suponemos que existe: es esto tan cierto y por sí mismo tan evidente que no exige prueba; así, vemos que la Escritura dice que Dios vió bondad en las creaturas que había producido (yén., c. I), y Aristóteles afirmó que el bien es aquello a lo que todo tiende (Étic., L. 1, c. 1). Por consiguiente, es tan evidente que existe el bien o la bondad en las cosas como es cierto y experimental que existe en las cosas una inclinación natural o un apetito orientado en sentido determinado.

Esto supuesto, debemos explicar en qué consiste la bondad, cuántas son sus clases, cuál de estas clases es atributo del ser y qué relación guarda con él.

Sección I

LA BONDAD AÑADE AL CONCEPTO DE SER LA RELACIÓN DE CONVENIENCIA

12. El bien no puede añadir al ser sino la relación de conveniencia, que propiamente no es relación, sino mera connotación de otro ser poseedor de una naturaleza dotada de inclinación natural, capacidad o predisposición para tal perfección. Por consiguiente, bondad significa la perfección misma de la cosa en cuanto connota la conveniencia antes descripta, mera denominación fundada en la coexistencia de seres diversos.

Esta tesis, coincidente con la defendida por Durando en el lugar citado, se prueba, en primer lugar, mediante una enumeración suficiente de las opiniones posibles: eliminadas antes todas las demás, no queda otra sino la nuestra.

En segundo lugar, se puede probar también así: los argumentos aducidos en favor de la última opinión (1) prueban sin lugar a duda que la idea de perfección está incluída en el concepto de bondad, y lo mismo confirman las críticas enunciadas contra la primera opinión (2), ya que la idea de bondad no puede no incluir a la de ser y consiguientemente a la de perfección. Por otro lado, las objeciones opuestas a la última opinión se orillan suficientemente si se supone la connotación indicada más arriba: ella, en efecto, basta para establecer una distinción lógica fundamentada en las cosas, entre el bien y el ser, distinción suficiente para poder atribuir el bien al ser como propiedad y evitar la sinonimia entre uno y otro nombre, pues formalmente son cosas distintas el ser o poseer entidad y el tener siempre, en razón de la entidad, esa determinada conveniencia que se incluye en el concepto de bien.

La explicación que proponemos declara además satisfactoriamente cómo una misma cosa, sin variación en su perfección, puede ser buena para un sujeto y mala para otro: cuando una cosa se dice buena, a la perfección que se denomina buena se añade la connotación en el sujeto, respecto al cual se dice buena, de una inclinación o capacidad connatural a ella; e inversamente, en el sujeto respecto al cual se dice mala se connota la carencia de tal capacidad o inclinación, o, por mejor, decir, se connota una inclinación contraria. Así se explican todos los datos del problema de la bondad sin necesidad de ninguna relación adjunta, de un modo análogo a como se hizo en el problema de la verdad.

(1) La «última opinión», a que se refiere aquí Suárez, sostiene que: «la bondad no es otra cosa que la perfección intrínseca del ser, perfección absoluta en los seres absolutos, y relativa en los seres relativos. De aquí parece seguirse que el bien es el ser mismo en cuanto poseedor de algún grado de perfección» (s. 1, n. 9). — N. del T.

(2) Esta «primera opinión» consiste en afirmar que: «la bondad no está constituída por nada real, sino sólo por una relación lógica de conveniencia con otro ser» (s. 1, n. 2). — N. del T.

los autores que sostienen la primera explicación, pudieron negar este hecho; y si por ventura lo negaron, se equivocaron.

Es claro —y lo señala Santo Tomás— que esta razón no vale indiferentemente para toda clase de objetos, materiales o inmateriales, porque éstos son de por sí aptísimos objetos de intelección. El error de la cuarta explicación está en sostener lo contrario.

INVESTIGACIÓN X

LO BUENO O BONDAD TRASCENDENTAL

Introducción. — Es ésta la última propiedad simple que se atribuye al ser. De ella, ante todo, suponemos que existe: es esto tan cierto y por sí mismo tan evidente que no exige prueba; así, vemos que la Escritura dice que Dios vió bondad en las creaturas que había producido (yén., c. I), y Aristóteles afirmó que el bien es aquello a lo que todo tiende (Étic., L. 1, c. 1). Por consiguiente, es tan evidente que existe el bien o la bondad en las cosas como es cierto y experimental que existe en las cosas una inclinación natural o un apetito orientado en sentido determinado.

Esto supuesto, debemos explicar en qué consiste la bondad, cuántas son sus clases, cuál de estas clases es atributo del ser y qué relación guarda con él.

SECCIÓN I

LA BONDAD AÑADE AL CONCEPTO DE SER LA RELACIÓN DE CONVENIENCIA

12. El bien no puede añadir al ser sino la relación de conveniencia, que propiamente no es relación, sino mera connotación de otro ser poseedor de una naturaleza dotada de inclinación natural, capacidad o predisposición para tal perfección. Por consiguiente, bondad significa la perfección misma de la cosa en cuanto connota la conveniencia antes descripta, mera denominación fundada en la coexistencia de seres diversos.

Esta tesis, coincidente con la defendida por Durando en el lugar citado, se prueba, en primer lugar, mediante una enumeración suficiente de las opiniones posibles: eliminadas antes todas las demás, no queda otra sino la nuestra.

En segundo lugar, se puede probar también así: los argumentos aducidos en favor de la última opinión [1] prueban sin lugar a duda que la idea de perfección está incluída en el concepto de bondad, y lo mismo confirman las críticas enunciadas contra la primera opinión [2], ya que la idea de bondad no puede no incluir a la de ser y consiguientemente a la de perfección. Por otro lado, las objeciones opuestas a la última opinión se orillan suficientemente si se supone la connotación indicada más arriba: ella, en efecto, basta para establecer una distinción lógica fundamentada en las cosas, entre el bien y el ser, distinción suficiente para poder atribuir el bien al ser como propiedad y evitar la sinonimia entre uno y otro nombre, pues formalmente son cosas distintas el ser o poseer entidad y el tener siempre, en razón de la entidad, esa determinada conveniencia que se incluye en el concepto de bien.

La explicación que proponemos declara además satisfactoriamente cómo una misma cosa, sin variación en su perfección, puede ser buena para un sujeto y mala para otro: cuando una cosa se dice buena, a la perfección que se denomina buena se añade la connotación en el sujeto, respecto al cual se dice buena, de una inclinación o capacidad connatural a ella; e inversamente, en el sujeto respecto al cual se dice mala se connota la carencia de tal capacidad o inclinación, o, por mejor, decir, se connota una inclinación contraria. Así se explican todos los datos del problema de la bondad sin necesidad de ninguna relación adjunta, de un modo análogo a como se hizo en el problema de la verdad.

(1) La «última opinión», a que se refiere aquí Suárez, sostiene que: «la bondad no es otra cosa que la perfección intrínseca del ser, perfección absoluta en los seres absolutos, y relativa en los seres relativos. De aquí parece seguirse que el bien es el ser mismo en cuanto poseedor de algún grado de perfección» (s. 1, n. 9). — N. del T.

(2) Esta «primera opinión» consiste en afirmar que: «la bondad no está constituída por nada real, sino sólo por una relación lógica de conveniencia con otro ser» (s. 1, n. 2). — N. del T.

señalar la raíz de su falsedad: la causa determinante está en la imperfección del que habla o enseña, que puede engañarse o mentir; esta raíz puede darse únicamente en caso de intervenir una autoridad humana —o más en general, creada, ya que la angélica puede ser también causa de erro, si la verdad increada no la garantiza—.

La causa eficiente es la voluntad del hombre que juzga: esto es válido universalmente para todo juicio falso, aun para el adquirido por vía de invención.

6. La explicación de tal intervención de la voluntad en el juicio falso está en una diferencia muy de notar entre la verdad y la falsedad; pues simple y absolutamente hablando, el entendimiento puede ser llevado necesariamente a la verdad, pero a la falsedad no; por eso en su ejercicio nunca puede caer en en un juicio falso si no es bajo la libre impulsión de la voluntad, porque, de no moverse necesariamente, lo único que puede determinarlo al juicio es la voluntad, ya que él mismo no es libre.

Y la razón de esta diferencia es que el entendimiento no se determina necesariamente a un juicio, sino cuando media la evidencia de la cosa conocida. La experiencia y el raciocinio lo prueban, porque sin evidencia el objeto no queda perfectamente aplicado a la potencia de modo que pueda determinarla y arrastrarla necesariamente hacia sí. Ahora bien, la evidencia no puede dar origen a juicios falsos, pues se funda en la cosa misma conocida como es en sí o se resuelve por nexo necesario en principios conocidos y manifiestos por sí mismos.

De aquí se deduce que la verdad es mucho más inmutable que la falsedad. En efecto, el juicio falso es que emite un juicio falso, puede cambiar y emitir el verdadero. Pero el juicio verdadero, si es perfecto, es de por sí inmutable en cierto modo —aun en las creaturas—, pues aunque simplemente hablando está sujeto a cambio —puede dejar de existir—, con todo en cuanto de él depende no admite cambio en juicio falso, por razón de la evidencia. Y de este juicio hablamos, porque si el juicio es libre su fuerza es tan limtada, aunque sea verdadero, que puede el entendimiento, sometido al influjo de la voluntad, pasar de él al juicio falso.

SECCIÓN III

ORIGEN DE LA DIFICULTAD EN ALCANZAR LA VERDAD

11. En esta cuestión opino que la tercera explicación —que es de Santo Tomás— es la simplemente verdadera, sin que esto signifique rechazar totalmente a la primera. De las otras, la segunda es improbable, y la cuarta es en parte menos probable aunque en ciertos puntos es exacta (1).

Que la dificultad en el conocimiento de todas las cosas provengan en cierta medida de nuestra imperfección, se prueba por las razones aducidas en apoyo de la primera y cuarta explicación, válidas a este respecto. Y, según creo, Santo Tomás, más bien que excluir esta causa, lo que hace es agregar otra en ciertos casos.

Es también verdadero que en el conocimiento de las cosas inferiores la imperfección misma del objeto aumenta la dificultad o al menos participa en su generación. Se prueba con las razones de la tercera y cuarta explicación, y la sola experiencia lo demuestra suficientemente: experimentamos enorme dificultad en conocer algunas cosas imperfectísimas, mientras conocemos con relativa facilidad objetos más nobles; de que la dificultad proviene de la misma imperfección de las cosas. Ni Escoto, ni ninguno de

(1) Las explicaciones a que se refiere el texto son las siguientes:
Primera: toda la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva de la imperfección de nuestro entendimiento. Así Escoto, Mayor, Antón, Andreas y otros (cfr. n. 2).
Segunda: toda la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva de la imperfección de las cosas, ineptas para engendrar en nuestro entendimiento sus especies cognoscitivas propias. Así Heráclito, a decir de Fonseca (cfr. n. 3).
Tercera: la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva en los objetos que son más nobles que el hombre, de la imperfección del entendimiento humano; en los objetos inferiores al hombre, de la disminuída inteligibilidad de los mismos. Así S. Tomás, Averroes, Alejandro Alberto Magno, y los Tomistas y Averroístas (cfr. n. 4).
Cuarta: la dificultad que encontramos en llegar a la verdad se deriva simultáneamente de las cosas y de nuestra naturaleza cognoscitiva. Esta explicación debe naturalmente limitarse a las cosas creadas, porque en Dios no se puede encontrar razón alguna que impida el conocimiento. Suárez no aduce autores en favor de esta teoría y la propone sólo como posible (cfr. n. 8). — N. del T.

los autores que sostienen la primera explicación, pudieron negar este hecho; y si por ventura lo negaron, se equivocaron.

Es claro —y lo señala Santo Tomás— que esta razón no vale indiferentemente para toda clase de objetos, materiales o inmateriales, porque éstos son de por sí aptísimos objetos de intelección. El error de la cuarta explicación está en sostener lo contrario.

Investigación X

LO BUENO O BONDAD TRASCENDENTAL

Introducción. — Es ésta la última propiedad simple que se atribuye al ser. De ella, ante todo, suponemos que existe: es esto tan cierto y por sí mismo tan evidente que no exige prueba; así, vemos que la Escritura dice que Dios vió bondad en las creaturas que había producido (yén., c. I), y Aristóteles afirmó que el bien es aquello a lo que todo tiende (Étic., L. 1, c. 1). Por consiguiente, es tan evidente que existe el bien o la bondad en las cosas como es cierto y experimental que existe en las cosas una inclinación natural o un apetito orientado en sentido determinado.

Esto supuesto, debemos explicar en qué consiste la bondad, cuántas son sus clases, cuál de estas clases es atributo del ser y qué relación guarda con él.

Sección I

LA BONDAD AÑADE AL CONCEPTO DE SER LA RELACIÓN DE CONVENIENCIA

12. El bien no puede añadir al ser sino la relación de conveniencia, que propiamente no es relación, sino mera connotación de otro ser poseedor de una naturaleza dotada de inclinación natural, capacidad o predisposición para tal perfección. Por consiguiente, bondad significa la perfección misma de la cosa en cuanto connota la conveniencia antes descripta, mera denominación fundada en la coexistencia de seres diversos.

Esta tesis, coincidente con la defendida por Durando en el lugar citado, se prueba, en primer lugar, mediante una enumeración suficiente de las opiniones posibles: eliminadas antes todas las demás, no queda otra sino la nuestra.

En segundo lugar, se puede probar también así: los argumentos aducidos en favor de la última opinión [1] prueban sin lugar a duda que la idea de perfección está incluída en el concepto de bondad, y lo mismo confirman las críticas enunciadas contra la primera opinión [2], ya que la idea de bondad no puede no incluir a la de ser y consiguientemente a la de perfección. Por otro lado, las objeciones opuestas a la última opinión se orillan suficientemente si se supone la connotación indicada más arriba: ella, en efecto, basta para establecer una distinción lógica fundamentada en las cosas, entre el bien y el ser, distinción suficiente para poder atribuir el bien al ser como propiedad y evitar la sinonimia entre uno y otro nombre, pues formalmente son cosas distintas el ser o poseer entidad y el tener siempre, en razón de la entidad, esa determinada conveniencia que se incluye en el concepto de bien.

La explicación que proponemos declara además satisfactoriamente cómo una misma cosa, sin variación en su perfección, puede ser buena para un sujeto y mala para otro: cuando una cosa se dice buena, a la perfección que se denomina buena se añade la connotación en el sujeto, respecto al cual se dice buena, de una inclinación o capacidad connatural a ella; e inversamente, en el sujeto respecto al cual se dice mala se connota la carencia de tal capacidad o inclinación, o, por mejor, decir, se connota una inclinación contraria. Así se explican todos los datos del problema de la bondad sin necesidad de ninguna relación adjunta, de un modo análogo a como se hizo en el problema de la verdad.

(1) La «última opinión», a que se refiere aquí Suárez, sostiene que: «la bondad no es otra cosa que la perfección intrínseca del ser, perfección absoluta en los seres absolutos, y relativa en los seres relativos. De aquí parece seguirse que el bien es el ser mismo en cuanto poseedor de algún grado de perfección» (s. 1, n. 9). — N. del T.

(2) Esta «primera opinión» consiste en afirmar que: «la bondad no está constituída por nada real, sino sólo por una relación lógica de conveniencia con otro ser» (s. 1, n. 2). — N. del T.

Una inducción por las diversas clases de bien nos proporcionará la última confirmación de nuestra tesis. El bien honesto, según la opinión de todos los autores, es el bien intrínsecamente conveniente a la naturaleza racional como tal. El bien deleitable es el bien conveniente a la naturaleza sensible, como Cayetano demuestra largamente (I-II, 2, 1) al explicar cómo no consiste en una relación, sino en la cosa misma considerada como proporcionada a tal naturaleza, lo cual equivale a decir que es una mutua conexión y fundamental adecuación de los seres. En el bien útil encontramos también la conveniencia, pues no es otra cosa que un bien apto y acomodado al fin pretendido.

No andamos, por consiguiente, errados en nuestra explicación al incluir la conveniencia en el concepto de bien.

Relación entre bien y perfección. — *15.* Dice Aristóteles (Met., 1, 5, c. 16): «Perfecto es lo que ya no admite adición de un nuevo elemento, o aquello a lo que nada falta». En este sentido es evidente que no todo bien es perfecto, ni todo ser es perfecto, aunque sea bueno: un niño es ser, y sin embargo no es perfecto; un hombre que ha adquirido ya su mole perfecta, pero no posee las cualidades y hábitos propios de su naturaleza, aunque es de alguna manera bueno, no es todavía perfecto. Por consiguiente, si tomamos el término en esta acepción, no es perfecto cualquier bien, sino solamente el consumado en todos sus aspectos, es decir, lo simplemente bueno.

En otro sentido diverso se puede también llamar perfecto a cualquier cosa que en alguna línea del ser posea la perfección simplemente necesaria y esencial: así, un niño se puede llamar hombre perfecto en cuanto a la esencia; así también los teólogos afirman que la caridad remisa, aunque sea imperfecta respecto de la intensa, sin embargo, simple y esencialmente, es perfecta, según el texto de San Juan (Ep. I, c. 2): «La caridad perfecta de Dios habita verdaderamente en el que guarda su palabra». En esta acepción lo bueno y lo perfecto coinciden; más aún, son idénticos, ya que bien es lo que es bueno en sí

o lo que posee bondad, es decir, la perfección que le es debida. Pero como esto no es otra cosa sino poseer la esencia o entidad que le es debida, el bien en esta acepción no incluye esencial y formalmente más que al ser; la caridad perfecta, por ejemplo, en el sentido antedicho, no es en realidad más que la caridad, y así en los otros casos.

Aun tomando la perfección en el primer sentido como equivalente a lo simplemente bueno, no es más que el ser en posesión de toda la entidad requerida para su integridad.

Relación entre lo bueno y lo apetecible. — *19.* Lo que hemos dicho acerca del concepto de bien nos permitirá entender la relación existente entre lo bueno y lo apetecible.

Algunos autores opinan que estas voces son formalmente sinónimas y, por consiguiente, afirman que el bien añade al concepto de ser la relación a lo apetecible. Santo Tomás parece favorecer esta opinión (I, 5, 1): «La noción de bien está justamente en que algo sea apetecible». En el a. 3, a. 1, afirma claramente: «El bien añade al ser únicamente la noción de apetecible»; y en el a. 4, a. 1: «El bien dice relación al apetito». Afirmaciones similares tiene en I, 16, 1 y 3; C. G., I, 4, rat. 3. También Aristóteles define: «Bueno es aquello a lo que todo tiende» (Étic., 1).

Un argumento de analogía con el concepto de verdad parece confirmar esta teoría: el bien guarda con el apetito la misma relación que la verdad con el entendimiento; pero la verdad no añade al concepto de ser sino la conformidad con el entendimiento; por consiguiente, el bien no le añadirá tampoco más que la conveniencia con el apetito.

Otros autores distinguen entre lo bueno y lo apetecible. Así, Cayetano, en I, 5, 5, afirma que lo apetecible puede tomarse en dos sentidos: fundamentalmente y formalmente. En el primer sentido, dice que lo bueno se identifica con lo apetecible, según lo expone Santo Tomás en el lugar comentado, ya que la razón próxima en virtud de la cual una cosa puede mover a un apetito es la bondad que tiene respecto al sujeto apetente, bondad que incluye no sólo la entidad y perfección del ser en sí mismo, sino tam-

bién la conveniencia con el sujeto apetente. En el segundo sentido, prosigue Cayetano, lo bueno se distingue de lo apetecible al menos lógica o nocionalmente, porque lo apetecible como tal involucra una relación al apetito y una denominación extrínseca derivada de él, o —lo que es lo mismo— de la conveniencia y proporción entre lo bueno y el apetito. Por consiguiente, lo apetecible se explica así formalmente por algo que no incluye en su noción lo bueno como tal, y se puede, por lo tanto, afirmar que esta proposición causal es verdadera: «Una cosa es apetecible porque es buena», como se puede afirmar que es verdadera esta otra proposición causal: «Una cosa es visible porque está iluminada y coloreada» (lo apetecible guarda con lo bueno la misma relación que lo visible con lo iluminado). Por eso Santo Tomás, en el libro 1 de la Étic., c. 1, al explicar la descripción aristotélica: «Bueno es aquello a lo que todo tiende», dice que es una descripción a posteriori, pues la noción de apetecible es posterior a la de bien.

Esta última opinión es la verdadera, y fué expuesta primero por Capreolo, en 1, dist. 2, q. 3, y más tarde por el Ferraniense, en C. G., I, 3.

Diferencia entre lo bueno y lo verdadero. — *20.* De lo dicho se deduce que la relación de lo bueno con el apetito no es idéntica a la relación de lo verdadero con el entendimiento.

Lo verdadero, atributo trascendental —de éste hablamos—, incluye en su noción y concepto cierta conformidad con el entendimiento; lo bueno, en cambio, no incluye formalmente en su noción y concepto la conformidad con el apetito, aunque tal conformidad se sigue de su noción. De ahí que la razón formal de verdadero, atributo trascendental, no se suponga propiamente en el objeto para que éste pueda ser formalmente alcanzado por el entendimiento; es una mera denominación derivada de la proporción y conformidad existente entre el objeto mismo y la potencia o su acto, y por eso se puede decir que la verdad trascendental es más una condición consiguiente o concomitante al objeto del entendimiento que un constitutivo formal suyo. De ahí también, inversamente, que la bondad se suponga en el objeto

del apetito y sea la razón formal de que el apetito lo alcance, mientras que la apetibilidad —denominación resultante de la proporción del objeto—, no sea sino mera condición concomitante.

Relación del bien con el fin. — *21.* De lo dicho resulta también claro cómo se relaciona el bien con el fin.

Santo Tomás dice (I, 5, 2, ad. 1) que el bien, incluyendo como incluye la noción de apetecible, lleva en sí en germen una causa final. En el mismo sentido afirma (C. G., I, 38, rat. 3) que el bien incluye la noción de fin en cuanto que incluye la noción de apetecible.

Si tomamos formalmente la relación y noción de fin, hay que reconocer que, si bien puede seguirse de la noción de bien, no se incluye, sin embargo, en ella; y la razón es que el fin, como tal, es causa en orden a los medios o a la acción que se pone en vista de él, y esta relación no incluye la noción de bien, sino sólo la de conveniente.

Si tomamos, empero, el fin fundamentalmente, entonces coincide con lo bueno, ya que su capacidad de influir como causa final le viene de su bondad. Esto ha de entenderse del bien simplemente tomado, bien en sí; porque el bien tomado en toda su amplitud no sólo incluye al fin, sino también a los medios.

SECCIÓN III

ESPECIE DE BONDAD QUE CONVIENE A TODO SER COMO PROPIEDAD DEL MISMO

Lo bueno y el ser se involucran mutuamente. — *4.* Todo ser real es en sí bueno o, en otras palabras, posee una bondad proporcionada a su propio ser; de aquí se deduce que el bien absolutamente tomado y el ser se involucran mutuamente.

A propósito de esta tesis podemos examinar el error de los maniqueos y prescilianistas, que afirmaron la existencia de creaturas malas en sí mismas, creadas por un principio absolutamente malo (véanse sus teorías ampliamente expuestas en Nicéforo, lib. 6, histor.,

c. 31; Eusebio, lib. 7, c. 28; y más ampliamente todavía en San Agustín, tom. 6, lib. de Haer., Laeresi 46, y en sus innumerables opúsculos contra los maniqueos; también puede consultarse a Santo Tomás, I, 48 y 49, C. G., III, 7 y 8; y al Papa León, epíst. 93 ad Thuribium, donde tiene definiciones especiales contra los priscilianistas. Lo mismo enseña el Concilio de Braga, I, c. 7 y 8; y se puede deducir fácilmente de la Sda. Escritura: así, en Gén., c. 1, se dice de cada una de las obras divinas: «Y vió Dios que aquello era bueno», y de todas juntas se añade: «Vió Dios todo lo que había hecho y era todo muy bueno». Eclesi, 3: «A su tiempo todo lo hizo bueno». 1, Tim. 4: «Todas las creaturas de Dios son buenas»).

La razón que prueba la tesis es la siguiente: todo ser real tiene necesariamente algún género de perfección, ya que está constituído en su ser; y esa perfección en la realidad no es más que la misma entidad que lo constituye. En efecto, la misma entidad de la cosa —o la forma, materia o naturaleza en virtud de las cuales la cosa queda constituída en su ser— se llama perfección de la cosa, pues de ella resulta la plenitud de su ser. Por consiguiente, así como no se puede entender un ser real que no esté completo o constituído en su entidad, así tampoco se lo puede entender sin perfección real que lo perfecciona, y esa perfección se identifica con la bondad por la cual la cosa es en sí buena.

Todo ser es conveniente a algún otro ser. Inducción por todos los grados del ser. — *6.* Todo ser es bueno en relación a algún otro ser, o, en otras palabras, le es conveniente. Así el bien, tomado bajo su aspecto de conveniencia, también se coextiende con el ser y es atributo o propiedad suya.

La primera parte de esta afirmación se prueba por inducción.

En primer lugar, todo ser accidental es bueno para alguna substancia. En efecto, aunque a veces para un sujeto determinado no sea conveniente —por ejemplo, el calor para el agua—, nunca, sin embargo, puede un accidente no incluir en su noción la relación y correspondencia con algún sujeto al cual modifique bien y convenientemente bajo algún aspecto

propio o común; así el calor, aunque no sea bueno para el agua, es bueno para el fuego; y aunque no sea bueno para el agua en cuanto agua, es bueno para el agua en cuanto ser natural o material. Y el juicio erróneo del entendimiento, aunque no sea conveniente para el entendimiento en cuanto erróneo, lo es en cuanto juicio o representación de un objeto; en efecto, el entendimiento está en potencia a su acto segundo y a la representación intelectual [1]. Lo mismo se puede decir de los actos de la voluntad, aunque algunos de ellos parezcan ser intrínsecamente malos.

En segundo lugar, las substancias creadas compuestas de materia y forma están de tal manera constituídas que la materia es conveniente a la forma y la forma a la materia, y la unión de ambas les es igualmente conveniente. De esto se sigue que el todo es conveniente a sí mismo y a cada una de sus partes. Así se explica que toda parte apetezca naturalmente la conservación del todo con preferencia a su propia conservación, como subraya Santo Tomás en II-II, 26, 1. Este género de conveniencia se puede extender a toda substancia creada, que siempre es de alguna manera compuesta, o de naturaleza y algún modo o término substancial, o de sí misma y sus accidentes, en relación a los cuales ella es buena y conveniente.

INVESTIGACIÓN XI

EL MAL

Introducción. — El bien y el mal se oponen entre sí, como es manifiesto por el mero análisis de las palabras, y lo enseña Aristóteles en Postpraedic., c. *De los opuestos*. Tal relación del mal con el bien nos fuerza a añadir esta investigación a la precedente para que así, comparados entre sí los conceptos de bien y de mal, resulte mejor y más fácil el conocimiento de ambos.

(1) Y, se sobreentiende, como a toda potencia es bueno pasar a su acto segundo, el juicio de suyo es un bien para el entendimiento. — N. del T.

Los filósofos dan poca importancia al problema de la naturaleza del mal; los teólogos, en cambio, le dedican un estudio más extenso, sobre todo Santo Tomás en las Cuestiones Disputadas, en I, 48 y 49, y en otros lugares. En ellos investiga qué es el mal, cuántas son sus clases, hasta qué punto y cómo se opone al bien, qué causas o efectos tiene; en nuestra investigación tocaremos también nosotros brevemente todos estos puntos, declarando además por qué no se incluye el mal entre las propiedades del ser.

SECCIÓN I

¿EL MAL ES ALGO DE LA REALIDAD? ¿CÓMO SE DIVIDE?

1. El mal existe en las cosas, ya que por él ciertos seres se denominan malos. Este modo de hablar es frecuente en la Sda. Escritura: Eclesi., II: «El bien y el mal, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza vienen de Dios», y en el c. 39: «Experimentaré lo bueno y lo malo entre los hombres»; e Isaías, c. 5: «Ay de los que a lo malo llaman bueno y a lo bueno, malo»; y Mateo, c. 6: «Líbranos del mal». Y carecería de sentido afirmar todo esto de Dios si no existiese ningún mal, como acertadamente observa San Agustín en el lib. I, contra Juliano, c. 3.

Pero es muy obscuro y discutido en qué consiste ese mal y cómo está en las cosas. El problema finca en señalar el elemento formal por el cual una cosa se denomina mala, porque en cuanto al elemento material —lo que se denomina malo—, es perfectamente claro que es cualquier cosa que carezca de su debida perfección.

Refutación de un antiguo error acerca del mal. — *2.* Fué error sostenido en la antigüedad que el mal era la naturaleza positiva de ciertas cosas que se creían ser totalmente malas y creadas por un principio absolutamente malo. Éste fué el error de los maniqueos y priscilianistas, como ya se dijo en la investigación precedente, sec. 3. El mismo error atribuye Santo Tomás a los pitagóricos (I, 49, 1, ad. 1),

siguiendo a Aristóteles, que afirma de los mismos haber colocado el bien y el mal entre los primeros principios de las cosas (I, Met., c. 5).

Pero como la Sda. Escritura enseña claramente que existe un solo principio de todas las cosas —principio absolutamente bueno—, y que todas las cosas por él producidas son buenas (véanse los testimonios citados en la sec. presente), los filósofos cristianos tienen como cosa averiguada que el mal no puede ser un algo positivo que por su naturaleza misma y según toda su entidad sea malo. Y, en efecto, una misma cosa no puede ser al mismo tiempo buena y totalmente mala, simplemente y según su entidad; ahora bien, ya hemos demostrado que toda cosa es de por sí buena. Además, una cosa no puede ser mala por la perfección natural que le es debida, y todo lo que se le quite de esa perfección o lo que en sí tuviere contrario a ella no le puede ser connatural, ya que se supone ser opuesto a su debida perfección. Por consiguiente, nada puede ser malo por su misma naturaleza.

Definición del mal. — *3.* De este principio dedujeron los Padres que el mal, formalmente tomado —o, en otros términos, la malicia en virtud de la cual una cosa se denomina mala—, no consiste en una entidad o forma positiva ni tampoco en una mera negación, sino que es la privación en el ser de una perfección debida.

La razón de la primera parte de esta afirmación es que toda cosa positiva es buena, como ya se ha dicho.

La razón de la segunda parte es que una cosa no es mala por carecer de una perfección más excelente, si esa perfección no le es debida; de lo contrario, toda creatura sería mala por no tener la perfección del Creador.

La tercera parte se deduce de las dos primeras por exclusión de las demás hipótesis posibles.

INVESTIGACIÓN XII

LAS CAUSAS DEL SER EN GENERAL

Introducción. — Después de haber hablado del concepto formal y de las propiedades del ser en cuanto tal, antes de preocuparnos de sus divisiones conviene investigar con precisión acerca de sus causas.

Pues aunque el físico trata de las causas, lo hace, con todo, en orden muy reducido e imperfectamente, en tanto, en cuanto la noción de causa se verifica en la materia física o en algún movimiento o cambio físico; ahora bien, el concepto de causa es más universal y más abstracto, ya que de suyo prescinde de la materia sensible e inteligible, y, por tanto, su estudio incumbe al metafísico. Y esto, primero, porque la misma noción de causa, o causalidad, como dicen, participa del ser en cierto grado, y es menester explicar en qué consiste dicho grado; segundo, porque la misma causalidad es a manera de propiedad del ser en cuanto tal, pues no se da un ser que no participa en algo del concepto de causa; tercero, porque es propio de la ciencia estudiar las causas de su objeto. Aunque, a decir verdad, no todo ser comprendido en el objeto de esta ciencia tiene verdadera y propiamente causa, ya que Dios no la tiene; sin embargo, todos los seres fuera de Él son causados; y en ellos no solamente se causan las determinaciones o características particulares del ser, sino de suyo y propiamente la formalidad misma del ser; de tal suerte que se puede decir con verdad que el ser en cuanto tal ser —aunque no en cuanto ser simplemente— tiene causa.

Tanto más cuanto que es propio de la Metafísica estudiar los conceptos de causa y efecto, pues no hay ningún ser que no sea lo uno o lo otro. Se añade a esto el que, si bien Dios no tiene causa verdadera y real, con todo, algunos de sus atributos se nos presentan a modo de causa de otros; y para entender mejor tales atributos será útil tener conocida la teoría de la causalidad.

Por todas estas razones pertenece a la Metafísica el estudio de las causas.

Trataremos en primer lugar del concepto de causa en general y de sus divisiones; después nos extenderemos sobre cada una de ellas; y finalmente las compararemos de varias maneras entre sí y con sus efectos.

SECCIÓN II

¿HAY ALGUNA NOCIÓN GENÉRICA DE CAUSA? CUÁL ES, Y SUS PROPIEDADES

1. No encontramos en Aristóteles ninguna definición de causa en general, pero los filósofos posteriores se preocuparon de determinarla para poder explicar con más facilidad los conceptos de las causas particulares a partir del genérico y, a la vez, poder aclarar cuál es la relación de las causas entre sí. Y hay que suponer que se trata de la causa como tal en acto; pues, como arriba decíamos tratando del principio, así también pueden considerarse en la causa tres elementos, a saber: la cosa que causa; la causalidad misma, por decirlo así; y la relación que, o se sigue realmente o, por lo menos, se concibe.

De esto último nada habrá que decir en toda la presente investigación, pues tiene su lugar propio en el estudio de la relación; trataremos, en cambio, de los otros dos elementos; primero, de la misma causalidad por la que la causa se constituye tal en acto y por lo cual nos es manifiesta la causa misma o el dinamismo causal.

Propia y completa definición de causa. — *4.* La tercera definición es la que generalmente adoptan algunos modernos: **Causa es aquello de lo que algo depende propiamente.** Esta definición tomada en sí me parece buena; con todo, preferiría enunciarla así: **Causa es un principio que comunica propiamente el ser a otra cosa.** Esto, porque creo más exacto poner como género aquella noción común que más de cerca e inmediatamente conviene a la cosa definida; y tal es la relación de principio y causa. Porque el ser y ese pronombre «algo» que, puesto absolutamente, le equivale, es algo muy vago en relación a

la noción de causa. Mediante las palabras «comunicar propiamente se excluyen la privación y la causa accidental, que de suyo no dan el ser a cosa alguna. El verbo «comunicar» no debe tomarse en el sentido estricto en que suele atribuirse especialmente a la causa eficiente, sino en sentido genérico, como equivalente al verbo dar o transmitir.

A esto objetan algunos que la causa material no da el ser, sino la forma; y entre las causas extrínsecas, la eficiente, y no la final.

Pero aunque se atribuya de manera especial a esas dos causas la comunicación del ser —a la causa formal como verificante del ser propio y específico, y a la eficiente como a principio realmente influyente—, con todo, absolutamente y según lo genérico del concepto, también la materia comunica el ser a su modo, porque de ella depende el ser del efecto y la misma presta su entidad, en la que se concretiza el ser del efecto; y la causa final por el hecho de mover influye también en el ser, como después explicaremos.

5. Para aclarar más esta parte de la definición adviértase que, si habláramos solamente como filósofos de las causas y principios naturales, o sea de las que la razón puede conocer naturalmente, podría parecer la causa suficientemente definida por aquellas palabras y separada de todos los principios que no son verdaderas causas; pero, sin embargo, como nuestra Física y Metafísica deben servir a la Teología, conviene dar una definición tal de causa que no pueda aplicarse al Padre Eterno en cuanto es principio del Hijo, ni al Padre y al Hijo en cuanto lo son del Espíritu Santo; y de aquí se nos deriva una grave dificultad, ya que la persona que produce parece ser un principio que da propiamente el ser a la otra, y así parece que le conviene la definición íntegra de causa, cuando, en verdad, no es causa, como consta de la opinión admitida por los teólogos.

En qué consiste propiamente «depender de otro». Por qué las personas divinas producidas no dependen de la producente. — 7. A fin de explicar esto afirmé que causa es aquello de lo que algo depende propiamente, pues con estas palabras se explica justamente aquello que se expresa por el verbo «depen-

der»; ahora bien, por ellas se significa que para la causalidad es menester que el ser que la causa esencial y primariamente comunica al efecto sea producido por la misma causa y, por consiguiente, sea un ser distinto del que la causa posee en sí misma. De donde resulta que «depender en su ser de otro» significa justamente tener un ser distinto del de éste y participado, o sea derivado de su ser (...).

...Toda cosa que comunica el ser a otra a manera de principio esencial y extrínseco —excepto en el misterio de la Trinidad— lo hace produciendo el mismo ser que comunica; y así es como siempre trasmite un ser distinto del propio que posee en sí; y esto es exactamente causar y producir. Y, por el contrario, en tanto una cosa producida es dependiente, en el sentido de causalidad eficiente, en cuanto el mismo ser que ha recibido primaria y esencialmente de otro procede del ser de éste, sin cuyo influjo no podría existir.

En cambio, en las «procesiones» de las Divinas Personas no acontece así; porque el ser que se comunica primaria y esencialmente en tales procesiones no es distinto del de la Persona producente, sino individualmente el mismo que en ella se da; y esto es lo extraordinario y admirable en dichas procesiones divinas; y, por tanto, de tal manera procede una persona de otra que, esto no obstante, recibe de la misma un ser enteramente independiente, ya que recibe el ser idéntico de la persona producente.

SECCIÓN III

DIVISIÓN DE LA CAUSA

1. Es célebre la división de la causa en cuatro géneros: material, formal, eficiente y final, que presenta Aristóteles en el lib. 5 de la Met., c. 2; lib. 2 de la Fís., c. 3 y ss.; la exposición de dicha división depende enteramente de la comprensión precisa de cada uno de sus miembros; de ella nos ocuparemos extensamente en todo este tratado. Por eso, entretanto, expondremos solamente, en general, las dudas que puedan ofrecerse acerca de esa división, y las

despacharemos brevemente. Lo primero que se ofrece preguntar es si todos aquellos miembros pertenecen verdadera y propiamente al término dividido; lo segundo, si se distinguen y contraponen entre sí; lo tercero, si abarcan enteramente todo lo dividido; lo cuarto, si la división de la causa en dichos miembros es división próxima e inmediata, o si puede hallarse otra división intermedia; lo quinto, si dicha división es última e indivisible, o si sus miembros pueden subdividirse en otros; lo sexto, si es unívoca o analógica.

Prueba experimental de lo dicho. — *2.* A la primera duda se responde que cada uno de los elementos de esa división verifica el concepto de causa verdadera y propiamente; y, por lo tanto, la causa se divide con propiedad en aquellos cuatro miembros. Esta afirmación, prescindiendo del consentimiento universal después de Aristóteles, puede probarse así, pues fácilmente puede mostrarse que esos cuatro elementos se verifican en las cosas o efectos que experimentamos en la hipótesis de que se produce algo nuevo en la naturaleza.

Esto es tan evidente a causa del continuo vaivén, cambio, producción y destrucción de las cosas, que sería superfluo traer argumento para probarlo. Así, pues, si se produce algo nuevo, debe darse alguna cosa por la cual sea hecha, ya que nada puede producirse a sí mismo; a eso llamamos causa eficiente, la cual, o produce su efecto de la nada o de algo presupuesto a su acción; lo primero no puede afirmarse como caso general porque, por la experiencia, consta que ni el artista hace su estatua a no ser de madera o de bronce, ni el fuego calienta de no suponerse algo que reciba su calor, ni produce otro fuego a no ser en la madera, estopa o algo semejante. Más aún, este modo de obrar es tan propio de las causas naturales que los filósofos, parando mientes únicamente en ellas, establecieron el axioma: «Nada se hace de la nada». Aquello, pues, que se presupone a la acción de la causa eficiente, se llama causa material. Pero es necesario que la causa eficiente introduzca algo en ese algo presupuesto; de lo contrario, no produciría nada nuevo contra la hi-

pótesis. Y justamente a eso, sea lo que sea —de ello hablaremos después—, llamamos forma. Y para acabar, puesto que las causas que obran según su esencia no lo hacen fortuita y casualmente, como consta por la experiencia, sobre todo en las acciones humanas —cosa fuera de toda controversia—, es necesario que, además de los tres elementos antedichos, exista también un fin por el que la causa eficiente obre.

Por consiguiente, se dan las cuatro divisiones de causa en las cosas, sea que las cuatro se verifiquen en todos los efectos, o no; de esto trataremos después, ya que por ahora basta haber demostrado que existen en el conjunto de todas las cosas.

¿Constituye el ejemplar un género de causa distinto de los numerados? — *18.* En este problema de la causa ejemplar nos encontramos con una especial dificultad, ya que Platón la añade a las cuatro numeradas por Aristóteles, según consta en el Tineo y el Fedón, y lo trae Séneca en la Epíst. 66.

Pero de este asunto, dada su importancia, trataremos en una investigación especial.

Por ahora concedemos a Platón que el ejemplar ejerce verdadera causalidad, lo cual no ignoró Aristóteles, puesto que al mencionar la forma menciona también el ejemplar, y, por lo tanto, quizá no sea necesario aumentar el número de las causas por motivo de la causa ejemplar; todo esto lo examinaremos en su debido lugar.

INVESTIGACIÓN XIII

CAUSA MATERIAL DE LA SUBSTANCIA

Introducción. — Dejo de lado el estudio de la causa material en general en cuanto no especifica ni de la substancia ni del accidente, ya que el concepto de esta causa se refiere especialmente a la materia prima, y si al tratar de ella se explica suficientemente, será fácil, mediante una adecuada analogía, entenderlo en los demás casos. Ni hay que impresionarse por la crítica de algunos que afirman que el estudio de la materia prima de ninguna manera pertenece

al metafísico, sino únicamente al físico; ya en todo lo que antecede, sobre todo en el estudio introductorio, quedó establecido que dicho estudio concierne por muchos motivos al metafísico, puesto que, aunque el físico se preocupa de la materia bajo un aspecto particular y especial —como lo es el de ser la materia principio de las producciones naturales y causa o constitutivo del ser material—, con todo, el metafísico, al considerar el concepto genérico de causa material —función propia suya—, no puede menos de ocuparse de la causa primera en esa línea, que es la materia prima. Asimismo, al tratar de la esencia de la substancia debe necesariamente estudiar la materia como parte que es de la esencia, según veremos más abajo al hablar de la substancia material. Por todo esto estudiamos la materia bajo este aspecto. Y como no puede entenderse el concepto de causalidad sin conocer la entidad física de la materia, averiguaremos primero si se da la materia; después, en qué consiste su entidad y esencia; luego, sus propiedades; y, finalmente, su causalidad.

Sección I

¿ES EVIDENTE POR LA RAZÓN NATURAL QUE SE DA EN LOS SERES, CAUSA MATERIAL DE LAS SUBSTANCIAS A LA CUAL LLAMAMOS MATERIA PRIMA?

Deducción de la materia prima a partir de la necesidad de un sujeto último en todo cambio. — *4.* Si nos referimos a la materia prima en general y cuasi formalmente tomada, es decir, del sujeto último de los cambios o de las formas, dejando de lado en qué consiste ese sujeto y la forma que se recibe en él, es tan evidente la objetividad de la materia prima como lo es la existencia objetiva de cambios entre formas diversas, puesto que algún sujeto se presupone a todo cambio, según se probó antes y consta por la experiencia. Por lo tanto, o ese sujeto supone otro, o no; en la segunda hipótesis el mismo es el último, y tenemos lo buscado. Si, empero, supone otro, acerca de él plantearemos el mismo dilema; y

como es evidente que no podemos proceder indefinidamente, será necesario acabar en algún sujeto primero, es decir, en la materia prima.

La última menor la prueba Aristóteles para toda causa en el lib. 2; con todo, esa menor es en cierta manera más evidente tratándose de la causa material, que es el fundamento intrínseco de todo el compuesto, ya que no puede entenderse un compuesto subsistente una de cuyas partes se funde en otra y ésta, a su vez, en una tercera, sin que por fin se apoye en alguna que sustente a las demás. Por consiguiente, siendo así que todo compuesto natural de tal manera es subsistente que tomado en su totalidad no depende como de causa material de algún sujeto que esté fuera de él, es necesario que dentro de sí tenga algún sujeto que sea el primero respecto de todas las otras entidades de que consta y que están en ese sujeto. De esta manera, pues, es evidente que existe la materia prima, o sea un sujeto último en las causas naturales.

Deducción de la materia prima a partir del cambio continuo de las cosas. — 5. En segundo lugar todavía se prueba mejor la misma tesis, pues es evidente que las cosas que pueden producirse y destruirse de tal manera se cambian, que unas se producen de otras, por lo menos mediatamente; por consiguiente, es necesario que coincidan en algún sujeto común que permanezca en todas ellas y en función del cual sean ellas capaces de sus cambios mutuos; por tanto, ese sujeto es el último y, por ende, primera causa material de tales cosas.

El antecedente es manifiesto por la experiencia, pues los elementos reaccionan entre sí y uno se convierte en otro, ya sea mediata, ya inmediatamente, y los mixtos se estructuran también con los mismos y, por consiguiente, se descomponen en ellos. De donde resulta que todos los cuerpos sublunares, en cuanto depende de su naturaleza y composición, son mudables entre sí. Y dije «en cuanto depende de su naturaleza» porque podría ser que algunos elementos nunca se muden, debido a que se encuentran en lugares escondidos y retirados a donde no alcance la eficacia de sus reactivos contrarios.

SECCIÓN III

LA PRIMERA Y ÚNICA CAUSA MATERIAL DE LAS SUBSTANCIAS FACTIBLES, ¿ES UN CUERPO SIMPLE, O SEA UNA SUBSTANCIA COMPLETA?

Conclusión tercera. — *13.* La causa material de las cosas que se pueden producir no es una substancia compuesta de potencia substancial y alguna forma substancial incompleta cuasi genérica.

Este aspecto lo admiten comúnmente todos los autores, en oposición a Avicenna, especialmente aquellos que niegan se den muchas formas substanciales en un mismo compuesto. En cuanto a argumentos, son diversos los que traen los autores; con todo, parece que son dos los suficientes, que pueden tomarse análogamente de las pruebas traídas en la afirmación precedente.

14. El primer argumento es el siguiente: en la naturaleza no se da ningún vestigio de tal forma perpetuamente coexistente con la materia e inseparable de ella, ni de efecto alguno por razón del cual sea ella necesaria; luego, el fingir tal forma carece de fundamento o necesidad.

El antecedente se prueba porque dicha forma no tiene cualidad alguna que le sea propia mediante la cual se la pueda conocer, ni puede deducirse del cambio substancial, ya que de este cambio se prueba únicamente que existe algún sujeto substancial suyo. En cuanto que sea compuesto, ni es esto necesario al concepto de sujeto, ni se puede deducir por ningún otro indicio.

Se dirá que el concepto de sujeto de una mutación física exige ser extenso y distinto de otros, y que para esto es necesario que tenga alguna forma, ya que la materia sola, por sí misma, no es capaz de extensión ni división, dado que el acto es el principio de distinción. Lo dicho es el fundamento de la opinión contraria.

Pero tal argumento carece de valor porque, sea que la cantidad y la extensión preceden simplemente

según orden de la naturaleza en la materia prima al cambio fundamental, sea que sigan a la forma introducida por la producción y afecte a todo el compuesto, en ninguna hipótesis es necesario que el sujeto de la producción sea compuesto de materia y alguna forma. Probémoslo en los dos casos: si la cantidad se presupone a la forma que se ha de producir, fácilmente puede concebirse inherente a la misma entidad de la materia, ya que, como demostraremos después, tiene la materia entidad substancial y verdadera.

15. ...Y si opinamos que la cantidad sigue a la forma que se introduce en la producción, es todavía menos necesaria dicha forma, puesto que, según esta opinión, la cantidad supone —dado el orden de la naturaleza— una substancia compuesta de materia y forma propia. Luego, se ha de afirmar, según dicha opinión, que antes del momento preciso de la producción durante todo el tiempo en que se verifica el cambio previo hay que suponer en sí misma extensa y distinta de los otros elementos, en virtud de la cantidad y la forma de la cosa que se debe destruir; y en el instante de la producción debe conservarse extensa y dividida por la forma que se introduce y dotada de cantidad en el mismo instante.

Conclusión de todo lo dicho. — *23.* Se concluye, pues, de todo lo dicho, que la primera causa material de las substancias producibles no es una substancia total o íntegra, ni cuerpo alguno o compuesto de materia y forma; y, por lo tanto, para la producción de las substancias no presupone, a manera de sujeto en que la producción se reciba, algún cuerpo incapaz tanto de producción como de destrucción, sino únicamente la materia prima; únicamente, digo, en cuanto a la substancia; después examinaremos lo que se debe afirmar acerca de los accidentes.

SECCIÓN IV

¿TIENE LA MATERIA PRIMA ALGUNA ENTIDAD ACTUAL QUE NO PUEDA SER PRODUCIDA NI DESTRUÍDA?

Puntos incontrovertibles. — *2.* Para comenzar con lo que parece cierto, en primer lugar parece fuera de toda duda que la materia que actualmente está determinada por una forma, con la que compone una substancia corpórea, tiene alguna entidad real y substancial y realmente distinta de la entidad de la forma. Toda esta afirmación está tomada de Aristóteles 8 Met., text. 3; 12 Met., text 14; 2 de Anim., text. 2; y otros lugares en los que divide la substancia en materia, forma y compuesto. Y como la materia no es substancia completa afirma por lo mismo en el 1 Fís., tex. 66 y 69 que la materia es un ser no ciertamente determinado sino a manera de sujeto, cuya entidad explica por analogía con las materias de las obras del arte; y en el text. 79 y sgtes. afirma lo mismo para el concepto de substancia; y en el 2 Fís., text. 10, llama a la materia cuasi naturaleza.

De manera similar Platón en el Timeo coloca la materia en la categoría de ser y explica su naturaleza extensa y muy acertadamente; a veces con todo afirma que la materia es un no ser, en lo que no es aprobado por Aristóteles ya que el no ser cuadra más bien a la privación qu a la materia. Pero es mera discusión de terminología; habla así, entendiendo ser por antonomacia en el sentido de ser completo, lo que constituye el ser simplemente hablando...

Nudo de la dificultad... — *6.* Asentado lo que precede sin controversia, se plantea la dificultad de esta cuestión: la materia ¿tiene de por sí alguna entidad actual? Ese «de por sí» puede significar negación de causa formal o de causa eficiente; y en ambos sentidos hay que estudiar el problema, pero especialmente en el primero... En el primer sentido muchos opinan que la materia prima no tiene de suyo ninguna entidad actual a no ser por la forma...

La materia tiene una esencia actual distinta pero dependiente de la forma. — *9.* Digo en primer lugar: la materia prima de suyo y no intrínsecamente por la forma, tiene la entidad actual de la esencia, aunque no la tenga sino con relación intrínseca a la forma. Y me refiero en esta afirmación al ser actual de la esencia, a fin de no apartarme en el modo de hablar y en la terminología de los autores de parecer contrario; aunque en este sentido y por lo que atañe a este problema, no entiendo cómo pueda haber diversidad de opiniones; porque la materia creada por Dios y existente en el compuesto tiene alguna esencia real, de lo contrario no sería realmente un ser; pero como la esencia de la materia no se constituye intrínsecamente en su ser de esencia por la forma, tenemos que por sí misma posee la entidad —cualquiera sea ella— de su esencia.

La menor se prueba; la forma no constituye intrínsecamente alguna naturaleza en su ser de esencia si no es formando parte de ella a manera de acto; ahora bien, la forma no constituye la esencia de la materia, lo que es evidente por sí mismo porque la materia esencialmente es entidad simple como lo es también la forma, y de ambos surge el compuesto.

De aquí se toma la segunda prueba: toda entidad simple tiene su esencia intrínsecamente en virtud de sí misma y no de otra entidad, porque en ésto consiste lo formal del concepto de entidad o esencia simple; ahora bien, la materia es esencia simple; por tanto la consecuencia es manifiesta.

Tercera prueba: la materia es por su esencia, entidad incompleta; luego no puede constituirse intrínsecamente por la forma. La consecuencia es clara porque si incluyera a la forma nada le faltaría para verificar el concepto de esencia completa.

Finalmente se prueba lo pretendido, por el mismo concepto de pura potencia, pues si la materia tuviera su ser de esencia intrínsecamente por la forma incluiría en su concepto esencial el acto de la forma no como un término extrínseco o añadido, sino como un acto intrínseco formal y constitutivo, y por ende no sería pura potencia.

13. ...La materia prima tiene en sí y por sí la entidad o actualidad de la existencia distinta de la de

la forma, aunque la tenga dependiente de ella... El fundamento de esta conclusión —supuesta la precedente—, consiste en que el ser de la existencia no añade a la entidad de la esencia en cuanto actual y fuera de sus causas ninguna cosa o modo real, porque por lo mismo que se concibe la entidad actual fuera de sus causas, se concibe como existente...

Síguese de esto evidentemente, que la materia, así como tiene entidad actual de esencia distinta de la forma, tiene también su propio ser de existencia que conserva bajo cualquier forma. De lo cual se deduce una confirmación: la materia posee —bajo la forma de lo producido—, la misma entidad actual que tenía bajo la forma de los destruído; por tanto posee el mismo e idéntico ser que la constituye en su entidad actual. Ahora bien, tal ser es el de la existencia...

Una segunda confirmación: la materia en cuanto presupuesta a la forma y sujeto de producción, no es una nada en absoluto, de lo contrario la producción sería de la nada; luego debe ser una entidad creada, y por tanto una entidad actual y existente pues la creación no tiene por objeto sino una entidad actual, y existente. Ni puede ser un sujeto real si no es algo existente en la naturaleza. Finalmente, la existencia de una cosa es tal cual es la esencia actual, luego como la esencia de una substancia corpórea se constituye de las esencias parciales de la materia y de la forma así también la existencia total de la misma substancia se constituye por las existencias parciales de la materia y de la forma... Se sigue pues claramente de lo dicho que la existencia y esencia actual se discuten no real sino lógicamente; luego la materia en cuanto entidad actual distinta realmente de la forma incluye en su entidad la existencia propia parcial distinta también realmente de la existencia parcial de la forma.

Investigación XV

CAUSA FORMAL SUBSTANCIAL

Introducción. — ...la forma suele dividirse en física y metafísica: la primera es la que ejerce causalidad verdadera y real de forma, y por lo tanto a ella

se aplica preferentemente la palabra forma. La forma física aunque se llame así o porque constituye principalmente la naturaleza de la cosa, o porque es conocida principalmente por el movimiento físico, no cae con todo fuera de la consideración de un estudio metafísico, ya porque el concepto de forma es común y abstracto, ya también porque la forma constituye la esencia, y finalmente por ser una de las principales causas...

SECCIÓN I

¿HAY EN LOS SERES MATERIALES FORMAS SUBSTANCIALES?

5. Hay que afirmar que todas las cosas naturales o corpóreas, excepto la materia, constan de forma substancial como de principio intrínseco y causa formal...

Naturaleza de las formas substanciales deducida de la naturaleza de la forma racional. — La primera razón es que el hombre consta de forma substancial como de causa intrínseca y, por lo tanto lo mismo acontece a las cosas naturales. Y se prueba el antecedente: pues el alma racional es substancia y no accidente como es manifiesto ya que subsiste separada del cuerpo, a causa de su inmortalidad; pues existe por sí misma e independientemente de todo sujeto, por tanto no es accidente sino substancia. Además el alma es verdadera forma del cuerpo como enseña la fe y es también evidente por razón natural; porque no puede ser substancia yuxtapuesta, o que mueve extrínsecamente el cuerpo, de lo contrario no lo vipificaría, ni las operaciones vitales dependerían esencialmente de su presencia y unión; ni finalmente sería el mismo hombre el que entendiera sino otra substancia yuxtapuesta.

Consta por tanto el hombre de cuerpo como de materia y de alma racional como de forma; luego esta alma es forma substancial, pues como más abajo explicaremos por tal palabra no se significa sino una substancia parcial que de tal manera puede unirse a la materia que constituya con ella una substancia íntegra y de por sí una, cual es el hombre.

SECCIÓN II

¿CÓMO PUEDE UNA FORMA SUBSTANCIAL PRODUCIRSE EN LA MATERIA Y DE LA MATERIA?

Primera afirmación acerca del alma racional. — *10.* Es aserto verdadero y aristotélico que entre las formas substanciales las hay espirituales e independientes de la materia aunque la informen verdaderamente; mientras que otras son materiales y por lo mismo inherentes a la materia de suerte que en su producción y en su ser dependen de ella. A la primera clase pertenecen únicamente las almas humanas —tratamos únicamente de las formas informantes—. Hay que conceder el consecuente inferido en la dificultad tratada, es decir, que se producen de la nada por verdadera creación como se demostrará más ampliamente en su correspondiente lugar; por ahora baste decir que eso se concluye necesariamente del principio asentado, dado que tales almas no existen antes de su unión con los cuerpos —lo que consta por la fe— y del otro principio en que se afirma que son verdaderas formas del cuerpo. Más aún, aunque preexistieran a dicha unión, no podrían existir a no ser por creación, ya que no son seres necesarios por sí mismo y poseedores del ser en virtud de su esencia, como en forma general demostraremos más abajo...

Si pues el alma racional no posee el ser sino por eficiencia de otro, y se supone existente antes del cuerpo, resulta en cierta manera más claro y evidente que existe por creación, ya que fué hecha de la nada y sin concurso de sujeto o causa material. Y dije «en cierta manera más claro», porque mientras se espera la disposición del cuerpo a fin de producir el alma podría parecer que no se trataba con toda propiedad de creación por producirse con alguna especie de concurso de la materia. Esto no obstante, se trata de verdadera creación pues el concurso del cuerpo no es de por sí y bajo el aspecto de causa material, ni es concurso respecto al ser o producción del alma racional; se trata más bien de una especie de ocasión que postula la creación del alma; sin dicha ocasión ni se debería al alma su producción ni su causa sería determinada a producirla.

Que el cuerpo o la materia no influya de por sí en la producción o en el ser del alma consta del hecho de que el alma racional, una vez separada del cuerpo conserva su ser; luego no depende de un sujeto que la conserva en el mismo, y por tanto tampoco en su producción ya que tal ésta es según sea aquél; consiguiente e inversamente el sujeto o la materia no influye de suyo en el ser o producción de tal ánima; pues la dependencia del efecto y el influjo de la causa son cosas correlativas, por no decir idénticas.

SECCIÓN X

UNA MISMA SUBSTANCIA ¿TIENE UNA SOLA CAUSA FORMAL? DOS FORMAS NO SUBORDINADAS ¿PUEDEN INFORMAR SIMULTÁNEAMENTE UNA MISMA MATERIA?

Opinión verdadera y conclusión final del problema. — *61.* No queda, pues sino admitir que es muy verdadera la opinión que afirma que se da una sola causa formal de una substancia compuesta, y una sola forma substancial en el compuesto natural...

62. Las razones de este aserto pueden tomarse fácilmente de la refutación de las opiniones contrarias. La primera está tomada de una suficiente enumeración de las partes, ya que en la materia no pueden existir muchas formas subordinadas esencialmente como acto y potencia, ni relacionadas entre sí como disposición y forma; ni pueden darse en mera concomitancia sin relación alguna entre sí; y como no puede concebirse otro modo fuera de éstos, tenemos que, de ningún modo pueden concurrir muchas causas formales substanciales a la producción de un mismo efecto.

63. El segundo argumento se toma de la suficiencia de cualquiera forma substancial. Cualquier forma substancial es necesariamente de tal naturaleza que basta por sí sola para constituir un compuesto substancial completo en una especie última de substancia: por tanto no sólo no postula otra forma como concausa para el mismo efecto, pero ni siquiera la puede admitir.

El antecedente es claro por lo ya dicho: se ha probado que toda forma substancial debe estar constituída en alguna especie última de forma substancial y que por consiguiente pertenece a su concepto que produzca el ser simplemente y completo hasta su última determinación en el género de substancia.

La consecuencia se prueba porque la segunda forma seguiría al compuesto constituído ya por la primera conformándolo inmediatamente, o bien simultáneamente y como concomitante a la misma materia. Lo primero está en contradicción con el concepto de forma substancial que de suyo connota una potencia substancial; y la substancia completa no es ya potencial a no ser respecto a los accidentes; pues de ella sobre todo es verdadero lo que Aristóteles afirmó más arriba, es decir que aquello que se une a un ser en acto no es exigido esencial sino accidentalmente. En segundo lugar aquello está también en contradicción no menos con las mismas formas substanciales que con la capacidad de la materia; pues aquellas se oponen entre sí en virtud de sus diferencias específicas; dado que por el mismo hecho que cada forma substancial constituye lna naturaleza substancial completa, se determina la materia que informa y la atrae en cierto modo a su ser de suerte que no admite en ella otra forma substancial o del mismo orden. Asimismo la materia tiene capacidad limitada y una tal eficacia causal que no puede llevar más de una forma substancial ni concurrir a la composición de más de una esencia, lo que también es fácil de entender en la materia celeste; y ésto no es menos necesario en esta materia inferior que es principio de corrupción en cuanto de tal manera lleva una forma que deba abandonarla necesariamente si recibe otra.

64. El tercer argumento, el principal, puede sacarse de lo que más arriba afirmamos para probar la existencia de formas substanciales en las cosas. Las principales razones para demostrar la forma substancial se apoyan en que para la constitución perfecta del ser natural es necesario que todas las facultades y operaciones de un mismo ser radiquen en un principio esencial, la cual conexión y radicación son también demostradas por los mismos efectos naturales según allí dedujimos; por tanto la pluralidad de

las formas es algo enteramente ajeno a la estructura de la naturaleza.

Ni se dan en la naturaleza toda indicios de tal pluralidad... Dice Aristóteles, 2 De Anim., text. 31, que una forma superior contiene a las inferiores porque la que confiere la diferencia última confiere también las inferiores. La pluralidad de acciones, facultades y órganos no sólo no arguye pluralidad sino requiere más bien y especialmente unidad de forma...

Investigación XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

Introducción. — ...No es menester preguntar si existe la causa eficiente, ya porque esto ha quedado bastantemente probado más arriba al estudiar el número de las causas, ya también porque nada es tan evidente y notorio por la experiencia; pues los cambios y producciones que experimentamos no pueden darse sin algún agente que sea causa del cambio y del efecto; puesto que nada puede pasarse así mismo de la no existencia al ser...

Sección I

¿QUÉ ES LA CAUSA EFICIENTE?

Definición aristotélica. - Lo que en ella corresponde al género. — *1.* Aristóteles en el lib. 5 de la Met., c. 2, y 2, Fís., c. 3, define la causa eficiente en general diciendo que es aquello **de donde resulta el primer principio del cambio y del reposo.**

Esta definición debe ser muy interpretada y completada para adquirir sentido verdadero de suerte que abarque toda causa eficiente y declare su causalidad exclusiva.

Pues en primer lugar parece no haber en ella nada que se tome como género; porque aquella palabra «de donde» que es la única puesta por Aristóteles, está puesta impropiamente en lugar de género y por añadidura no es poco equívoca; ya que tanto del tiempo como del lugar podemos decir que es aquello «de donde» comienza el movimiento.

Por consiguiente, deben sobreentenderse las pala-

bras «principio de por sí» a manera de género. Y a fin de que no parezca simpleza decir que la causa eficiente es «principio de por sí» de donde resulta «el primer principio» del movimiento, hay que decir que causa eficiente es **el principio de por sí por el cual primeramente existe o se produce el cambio;** y con esto resulta que la definición de Aristóteles contiene germinalmente el género por el que puede definirse la causa ficiente.

La definición conviene a solo lo definido. — *2.* Podemos afirmar dos cosas: lo primero es que aunque en la realidad el cambio natural proceda simultáneamente de la causa eficiente y de la material, con todo el influjo de la causa eficiente es lógicamente anterior al de la material; de donde hablando formalmente la pasión viene de la acción y no al revés, diciéndose así con verdad y propiedad en lenguaje causal que la materia recibe porque el agente obra... El agente es el principio de la acción o del cambio solamente porque éstas proceden de él y con él se relacionan esencialmente como con principio extrínseco del que dependen; y éste es el concepto propio y la relación connotada por la palabra «de donde»», equivalente a las palabras «por lo que» correspondientes propiamente al agente; pues el principio material se dice con más propiedad principio «de lo que».

Por consiguiente para mayor claridad se podría decir que la causa eficiente es el principio de por sí y extrínseco por el cual primeramente existe el cambio.

Se excluye de la definición la causa final. — *3.* ...Puesto que el fin es principio o causa en orden a la cual se produce o hacia la cual tiende el cambio: y no se llama con propiedad principio por el cual o de donde fluye primariamente la acción; esto conviene propiísimamente a la causa eficiente.

Dicha definición ¿se aplica a la causa primera y a las creadas? — *4.* ...hay que decir que aquellas palabras «de donde primeramente comienza el movimiento» no deben entenderse de un principio absolutamente primero, o sea enteramente independiente, a quien no preceda causa alguna; si así fuera... la definición se aplicaría únicamente al primer motor o

agente. Debe en cambio entenderse de un principio primero en el orden o género de la causalidad. Por lo cual la causa segunda se llama principio primero de donde procede el movimiento porque en el orden de causa próxima de ella procede primeramente... Por tanto la palabra «primeramente» fué puesta únicamente o para excluir las causas enteramente accidentales que de ningún modo influyen propiamente en la acción, o para designar la modalidad característica de la causalidad eficiente y distinguirla de la material y formal...

Sección II

DIVISIÓN DE LA CAUSA EFICIENTE

Causa eficiente de suyo y causa eficiente accidental. — 5. ...«causa de suyo» es aquella de la que depende directamente el efecto en cuanto al propio ser que posee por ser efecto del modo como —dice Aristóteles— el escultor es causa de la estatua...

La «causa eficiente accidental», como no es verdaderamente causa sino que se llama tal por una especie de relación o semejanza o parentesco con la causa no puede cómodamente encerrarse en una definición común... A veces se llama causa accidental por parte de la causa, y a veces por parte del efecto...

Causa física y causa moral. — 6. ...Por «causa física» no se entiende aquí causa corporal o natural, que produce mediante un movimiento corpóreo o material, sino más en general una causa que influye verdadera y realmente en el efecto; pues como decíamos más arriba que la palabra naturaleza significa a veces una esencia cualquiera, así también «influjo físico» se llama aquel que es producido por una verdadera causalidad real propia y de suyo, y de este modo Dios es causa física cuando crea, y el ángel al producir el movimiento en el cielo o en sí mismo y el entendimiento al producir la intelección y la voluntad la volición y así los demás agentes.

En cambio causa eficiente moral puede entenderse en dos sentidos: algunas veces se llama así porque obró con libertad... Otras en cambio, se toma la causa moral como distinta enteramente de la física; y es

aquella que de suyo no produce efectivamente cosa alguna, pero moralmente de tal manera se comporta que a ella se imputa el efecto; como por ejemplo el que da un consejo o que ruega o el que no impide pudiendo y debiendo se llaman causa moral...

Con esto tenemos, hablando física o metafísicamente, que esta división de las causas se reduce a la anterior en «causa de suyo» y «causa accidental»...

Concepto exacto de causa instrumental y principal; cuáles son estas causas. —*.17.* ...Se dice con toda propiedad causa instrumental aquella que concurre o es elevada a la producción de algo superior a ella, o de índole más perfecta que ella y su operación; como por ejemplo el calor en cuanto concurre a la producción de la carne y en general el accidente al concurrir a la producción de la sustancia...

INVESTIGACIÓN XVIII

CAUSA PRÓXIMA EFICIENTE, SU CAUSALIDAD Y LOS ELEMENTOS QUE REQUIERE PARA CAUSAR

SECCIÓN I

LOS SERES CREADOS ¿PRODUCEN VERDADERAMENTE?

Prueba experimental. Absurdos de la opinión contraria. — *6.* ...¿Qué cosa hay más notoria para los sentidos que la luz del sol, el calor del fuego y la refrigeración del agua? Y si se objeta que nosotros experimentamos que estos efectos se producen ante la presencia de estos elementos, pero no por causa de los mismos, se echa por tierra toda la fuerza de la argumentación filosófica, puesto que no podemos de otra manera experimentar la dependencia de los efectos respecto a sus causas, o colegir las causas por tales efectos. Apoyan esta experiencia el consentimiento y afirmación de todos los que así opinan.

En segundo lugar arguyo ex absurdo: porque según esa objeción no podrían distinguirse los seres vivos de los no vivos, dado que algunas cosas no poseerían más que otras el principio de sus operaciones.

Además la naturaleza hubiera dotado a las cosas inutilmente de cualidades y potencialidades diversas como son las que en ellas experimentamos; más aún: no podríamos deducir de la acción la variedad de las cualidades de los elementos y por consiguiente tampoco en las otras cosas.

Porque si el fuego no calienta sino más bien Dios en presencia del fuego, de igual manera —sin ir contra su naturaleza— podría calentar en presencia del agua; por tanto de esa acción no podemos deducir que el fuego es más caliente que el agua. Si Dios acomodándose igualmente a la naturaleza de las cosas pudo determinarse a calentar en presencia del agua —supongámoslo— no sería entonces lógico deducir de la calefacción que el agua está caliente, luego tampoco podemos inferir que el agua está fría o el agua caliente.

15. ...Aunque las causas creadas no puedan producir una sustancia total o simplemente completa, pueden sin embargo educir una sustancia de una materia sustancial presupuesta generando la forma sustancial. Y esta capacidad conviene más bien a las causas corporales que a los espíritus creados.

La primera parte de esta afirmación es ciertísima porque las causas creadas no püeden crear nada según mostramos al tratar de la creación; la sustancia simplemente completa o de suyo total no puede producirse a no ser por creación...

Sección X

¿ES LA ACCIÓN LA RAZÓN FORMAL DE LA CAUSA EFICIENTE O SEA SU CAUSALIDAD?

La acción es la causalidad de la causa eficiente. — *6.* ...La causalidad de cualquier causa es aquello mediante lo cual llega al efecto de suyo e intrínsecamente y por lo cual —a su vez— el efecto depende de tal causa; ya que la causalidad es como el camino o tendencia al efecto. De lo cual se deduce que la causalidad se halla entre la causa y el efecto como entre dos términos, puesto que por la causalidad la causa influye en el efecto y éste procede de aquélla.

Y es así que acción es aquello por razón de lo cual la causa eficiente llega actualmente a su efecto y el efecto depende de su causa —pues es la misma dependencia del efecto producido respecto a la causa operante, como en seguida notaremos, y más abajo trataremos con más amplitud al estudiar la acción—; luego...

INVESTIGACIÓN XIX

CAUSA NECESARIA Y CAUSA LIBRE. DESTINO, SUERTE Y CASUALIDAD

SECCIÓN II

ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES ¿SE DAN ALGUNAS QUE OBREN SIN DETERMINACIÓN Y CON LIBERTAD?

El hombre obra frecuentemente con libertad. — *12.* Afirmo en primer lugar que es evidente por razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre en muchas de sus operaciones no es conducido por necesidad sino por su voluntad y libertad.

Esta conclusión se prueba en primer lugar por el consentimiento común de los filósofos...

Esto es señal de que dicha verdad es bastante manifiesta a la luz natural, puesto que fué aceptada por los filósofos más sabios y sus escuelas, sin exceptuar ninguna.

También los Padres de la Iglesia y todos los escolásticos y filósofos católicos defienden constantemente esta verdad..

Prueba experimental. — *13.* ...Experimentamos evidentemente que está librado a nuestro arbitrio hacer algo u omitirlo para lo cual usamos de nuestra razón, de nuestro discurso y deliberación y preferimos una cosa en vez de otra: luego está en nuestras manos la elección; de lo contrario, como opina acertadamente San Juan Damasceno, se nos habría dado inútilmente esa facultad de deliberar y consultar.

Añádase a esto el modo común de obrar y dirigr las operaciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, por exhortaciones y reprensiones...

Sección IV

¿CÓMO PERMANECE LA LIBERTAD O LA CONTINGENCIA EN LA ACCIÓN DE LA CAUSA SEGUNDA A PESAR DEL CONCURSO DE LA PRIMERA, Y CONSIGUIENTEMENTE, EN QUÉ SENTIDO ES VERDAD QUE CAUSA LIBRE ES LA QUE, VERIFICADOS TODOS LOS PREREQUISITOS PARA OBRAR, PUEDE HACERLO O NO?

Explicación de la definición de libertad. — *8.* ...En primer lugar dicha potencia es activa, capaz de ejercer o cohibir su acción de suyo y por su virtualidad interna.

Además, dicha facultad al producir su acto de tal manera está preparada y dispuesta, próximamente —por así decir— a la obra que, verificadas todas las condiciones para obrar, puede hacerlo o no...

Para ser más claros si podemos distinguir en la causa libre dos potencialidades, o dos cuasipartes de una misma potencia: una para querer o ejercer su operación; otra para no querer, o inhibirla. Esta última, aunque en sí es una perfección positiva, con todo prácticamente se ejercita por mera negación o carencia de acto en dicha facultad —hablamos de lo que absolutamente puede acontecer, porque el no querer como tal puede ser libre; el no querer tomado en abstracto no supone acto sino carencia de éste; si dicha carencia se da con perfecta advertencia de la razón y total capacidad de querer, será libre— y dije «lo que absolutamente puede acontecer», porque moral o comúnmente hablando la carencia de tal acto de voluntad no se da sin acto positivo, que sea o nolición —con la que se rechaza un objeto propuesto o algún acto acerca de él, por ejemplo amor o tendencia a ese objeto— o un volverse a otro objeto contrario o diverso, según consta por la experiencia, dado que sería dificilísimo que con una advertencia práctica y perfecta de la razón se suspendiera todo acto de la voluntad.

SECCIÓN VII

RAIZ Y ORIGEN DE LA DEFICIENCIA DE LA CAUSA LIBRE

10. En primer lugar no creo que sea absolutamente necesario para hacer el mal mediante la voluntad que preceda un defecto o error en la apreciación de la inteligencia especulativa o práctica.

Esto me lo persuaden bastante los argumentos aducidos; lo cual confesamos que se sigue de aquel principio: Ningún juicio del entendimiento es de suyo capaz de determinar la voluntad.

Lo contrario no puede apoyarse en las palabras de Aristóteles, puesto que él no se refiere al error sino a la ignorancia...

INVESTIGACIÓN XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA OPERACIÓN QUE ES LA CREACIÓN

SECCIÓN I

¿PUEDE LA RAZÓN CONOCER NATURALMENTE LA POSIBILIDAD DE LA CREACIÓN DE ALGUNOS SERES Y AUN SU NECESIDAD; O LO QUE ES LO MISMO, PUEDE UN SER EN CUANTO TAL DEPENDER DE OTRO EFICIENTEMENTE?

1. En primer lugar hay que adelantar qué cosa significa la palabra creación; lo que sea en realidad se declarará más adelante.

Creación significa la producción de una cosa de la nada, como los teólogos definen.

Las palabras «de la nada» —para distinguir esta operación de otras— excluyen todo concurso de causa material y toda dependencia del objeto creado respecto a algún sujeto... Y así se distingue esta operación de la otra que se verifica mediante la educ-

ción de lo precontenido en la potencia del sujeto. Estas dos operaciones dividen exhaustivamente toda actividad eficiente; y por lo mismo así como por esas palabras se distingue suficientemente la creación de la educción, así también no menos suficientemente se explica por ellas la creación. De donde infieren los teólogos que cuanto es creado debe ser subsistente o producirse a modo de subsistente, porque es menester que se produzca fuera de un sujeto o sea sin dependencia del mismo...

Prueba de la posibilidad de la creación. — 9. La primera prueba de la creación puede tomarse a priori con tal que supongamos probada la existencia de Dios y su perfección suma en cuanto puede entenderse en toda la amplitud del ser. Pues, como más abajo diremos, aunque absolutamente no podemos conocer nosotros a priori a Dios o sus perfecciones, con todo si suponemos probado a posteriori algún principio o atributo, podemos deducir de él a priori otro atributo, como por ejemplo de la inmaterialidad deducimos la inmortalidad.

De esta manera, pues, suponemos ahora como demostrado que existe un supremo ser perfectísimo, más aún, omnipotente, como después probaremos y no ciertamente a partir de la creación —para evitar la petición de principio— sino con otros argumentos.

Y arguyo así: la producción por creación no es imposible de suerte que importe absurdo o contradicción; luego una potencia que obre de esa manera no es imposible ni absurda ni significa imperfección; por tanto tal poder se da de hecho en algún ser, por lo menos en el primero; consiguientemente la creación es posible en virtud de esa potencia.

Esta última consecuencia es clara; conviene distinguir esa palabra o adjetivo «posible»: en un sentido se toma negativamente en cuanto equivale a no absurdo; en otro, positivamente en lugar de aquello que puede ser o producirse; y en este sentido es una denominación tomada de alguna potencia activa o pasiva.

Por tanto, en el antecedente «posible» se entiende de la primera manera; en el consecuente, de la segunda; pues para que la creación sea posible se re-

quieren y bastan dos cosas: primera, que en sí no sea absurda; segundo, que sea posible en virtud de alguna potencia; y así, dado el antecedente, el consecuente es manifiesto.

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE LA CREACIÓN

Prueba tomada de los cuerpos celestes. — *15.* En segundo lugar hay que añadir... que la creación es necesaria para los seres que actualmente existen de suerte que sin ella no hubieran podido existir...

Ante todo pregunto acerca de los cuerpos celestes: ¿han sido hechos o no?

Lo último no puede sostenerse, primero, por una razón valedera para todos los seres finitos de la cual nos ocuparemos en seguida...

Si pues los cielos han sido hechos, pregunto de nuevo: constan de materia elemental y por tanto han sido hechos de elementos, y así se aplican a ellos las mismas razones aplicadas a las cosas producibles, y si no constan de materia superior o irreductible y entonces se concluye que no pudieron ser hechos sino por creación, ya que son simples, de ningún modo pudieron ser hechos de otra manera, como es manifiesto...

INVESTIGACIÓN XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA ACCIÓN SUYA QUE ES LA COOPERACIÓN O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

SECCIÓN I

¿PUEDE PROBARSE NATURALMENTE CON SUFICIENCIA QUE DIOS OBRE POR SÍ MISMO E INMEDIATAMENTE EN LAS ACCIONES DE TODAS LAS CREATURAS?

7. ... Hay que decir que esta verdad puede probarse por la razón natural.

En primer lugar parece deducirse evidentemente de lo dicho acerca de la conservación, de suerte que por esta razón precisamente se sostenga tan firmemente en la fe que Dios produce todas las cosas no menos inmediatamente de lo que las conserva.

La primera consecuencia se prueba en primer lugar porque si no todas las cosas se producen por Dios inmediatamente; tampoco se conservan inmediatamente, puesto que una cosa se comporta en su ser como en su producción. Porque el ser de una cosa no puede depender más de la causa creada después de hecha que al hacerse. Asimismo porque si la causa depende de Dios en el ser, no menos dependerá el efecto, ya que ambos son seres por participación; por tanto, como la causa depende en el instante en que obra así, también el efecto depende en el instante en que es hecho, pues también en ese momento ambos son seres por participación; luego todo efecto de la causa segunda depende de Dios en su producción y consiguientemente la causa segunda no puede hacer nada sin el concurso divino.

Finalmente, porque de lo contrario se seguiría que en algún caso se daría una cosa que ni mediatamente dependería en su conservación de Dios; porque si el calor producido por el fuego depende de Dios únicamente mediante el fuego, al cesar la acción del fuego ya de ninguna manera dependería...

SECCIÓN II

EL CONCURSO DE LA CAUSA PRIMERA CON LA CAUSA SEGUNDA ¿ES A MANERA DE PRINCIPIO O DE ACCIÓN?

19. ... El concurso de la causa primera —a parte de ser a manera de acción— no importa por necesidad intrínseca nada nuevo añadido a la causa segunda, que sea su principio de acción o una condición necesaria para ella.

Dije «nada nuevo añadido», porque consta que el concurso con la causa segunda supone ya en ella capacidad de obrar dada y conservada por la causa pri-

mera; esto lo suponemos aquí, y preguntamos qué más conviene añadir por parte de la causa primera a esa capacidad.

Modo cómo se sirve Dios de las causas libres. — *59.* El modo de servirse Dios de las causas segundas requiere algo particular al tratarse de la causa libre, ya que ésta, supuestos todos los prerrequisitos parar obrar y asimismo el concurso de Dios tal como lo explicamos en la Sección IV, no produce en seguida nada determinadamente y por lo tanto si Dios quiere servirse de ella para algo determinado se vale de una manera especial —más bien moral que física—, con lo que se consigue su intento.

A veces obrando y moviendo propiamente, si trata de cosas buenas; a veces tolerando y permitiendo, si de las malas. Todo esto tiene relación con aquella sabiduría infinita de Dios, mediante la cual conoce previamente lo que la causa libre va a obrar en cualquiera ocasión y en cualquier circunstancia.

No pertenece a este sitio extendernos más sobre este punto.

Solamente advierto que cuando Dios concurre con la voluntad creada al acto malo no usa, propiamente hablando, la voluntad para ese acto —¡ni pensar que Dios pretenda el acto malo!— sino usa la voluntad que obra mal ordenándola a algún bien, conforme al dominio perfecto y a la bondad infinita y sabiduría de Dios.

Cómo cae la acción de la creatura bajo el dominio de Dios. — *60.* De lo dicho se entiende finalmente que no siempre la acción de la creatura cae bajo el uso positivo del poder divino, sino que conviene distinguir: pues en cuanto esa acción es de Dios se dice con propiedad que cae bajo el uso de su poder, pues pende de su poder y libertad; en cambio, en cuanto procede de la voluntad creada, si ésta es buena y conforme a la voluntad de Dios, caerá también bajo un uso positivo de su poder en cuanto Dios la impone y mueve la voluntad a ella. Pero si es mala, solamente bajo un uso negativo, es decir porque no la impide, pudiéndolo.

Investigación XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

Sección I

¿ES EL FIN REAL Y VERDADERAMENTE CAUSA?

11. ... Se niega ...que el fin no influya realmente; ...el fin influye no cuando existe en la realidad sino solamente en la aprehensión o conocimiento.

Pero conviene distinguir, ya por parte del fin, ya por parte del efecto o acción causada por el fin.

Pues como se dirá en la sección siguiente, uno es el fin por el cual se produce la acción, otro en cambio el fin para el que aquél se obtiene; asimismo uno es el fin formal, como la visión de Dios, y otro el objetivo como Dios mismo; igualmente el fin puede producir un deseo de sí mismo o bien descanso y deleite; todo esto lo explicaremos en seguida.

Por tanto «el fin para el que», no obra sino cuando existe; y se llama así el mismo agente en cuanto obra por sí mismo y en su provecho, lo cual no podría hacer, de no existir. Asimismo el fin objetivo puede también presuponerse existente cuando obra con finalidad, por ejemplo Dios, para gozar del cual nos movemos a practicar el bien. Igualmente el fin formal, o la obtención del fin pretendido no produce deleite ni gozo sino cuando existe, pues no se da un gozo sino de un bien poseído; y si se trata de la esperanza de ese bien, entonces la misma esperanza equivale a una obtención imperfecta.

Para todo esto no marcha aquel argumento, porque mientras existe el fin objetivo o «el fin para el que» —por razón de claridad este fin podría denominarse subjetivo— no cesa la tendencia ni la causalidad del fin, a no ser que se dé la consecución del mismo; una vez presente ésta, aunque cese la tendencia al fin a manera de deseo, no cesa en cambio la tendencia manera de descanso y deleite.

Por consiguiente que el fin cause deseo de sí mismo cuando aún no existe en la realidad, es únicamente verdadero si se habla del fin formal o de la obtención del fin; de tal fin se ha respondido acertadamente que basta que exista en la aprehensión o juicio del entendimiento ya que su atracción es intencional y, por decirlo así, espiritual por simpatía y armonía de las potencias del alma, a saber: inteligencia y voluntad.

Qué causa el fin. — *12.* ... Brevemente digamos ahora que el fin causa un deseo de sí mismo, u otro afecto similar hacia a sí mismo, y así no se causa inmediatamente a sí mismo sino a algo distinto...

Sección X

EN LAS ACCIONES DE LAS CAUSAS NATURALES E IRRACIONALES ¿SE DA VERDADERA CAUSALIDAD FINAL?

5. ... Hablando con propiedad en esta materia digamos que las operaciones de estos agentes naturales son por el fin, y productos de la causa final. Con todo no precisamente en cuanto son producidas por los mismos agentes naturales, sino porque a la vez las produce el agente primero que obra en todas las cosas y mediante todas ellas. O por el contrario —y viene a ser lo mismo— en cuanto los mismos agentes inmediatos caen bajo la dirección e intención del agente superior. Y por eso de los mismos agentes naturales se dice no tanto que obran por un fin cuanto que son dirigidos al fin por el agente superior.

Los animales no conocen la formalidad del fin. — *14.* Por lo que toca a esta cuestión hay que decir que los animales no conocen en la formalidad del fin o del medio por no ser capaces de comparar una cosa con otra; por lo tanto ni en el mismo fin conocen lo formal de la conveniencia por razón de la cual el fin es de suyo amable; más aún, ni distinguen entre el objeto en cuanto es conveniente por sí mismo o en orden a otra cosa, porque todo esto requiere una gran discreción racional.

Con todo, de alguna manera conocen y entienden que alguna cosa o impulso les es conveniente y juzgan por instinto natural que tal objeto les es apetecible, objeto de búsqueda o de huída.

Ese instinto natural no es otra cosa que determinados actos de la fantasía o de la estimativa; dado el fantasma de una cosa, brota por necesidad natural un acto en ellas; con dicho acto —para valerme del lenguaje humano— el animal juzga que debe evitar buscar o desear esa cosa, aunque no sea capaz de distinguir la conveniencia de la disconveniencia.

Puesto este juicio natural, el apetito lo sigue también naturalmente.

Investigación XXIV

LA ÚLTIMA CAUSA FINAL O EL ÚLTIMO FIN

Sección I

¿PUEDE LA RAZÓN PROBAR NATURALMENTE Y CON SUFICIENCIA QUE SE DA UN ÚLTIMO FIN Y NO UNA SERIE INDEFINIDA DE CAUSAS FINALES?

2. Afirmo en primer lugar que en toda serie o tendencia o acción por un fin debe darse necesariamente un fin último, o negativamente —esto es, en cuanto que puede omitirse «*en*» en esa serie o en esa tendencia no se ordena a otro fin—, o bien positivamente en cierta manera o en esa serie —es decir en cuanto que todas las cosas que pertenecen a esa serie, se refieren a tal fin y en él acaban.

Y en este sentido es imposible que se dé un retroceso indefinido tratándose de estos fines...

Porque si partiendo de la elección del primer medio para el fin no proseguimos indefinidamente se debe acabar en algo más allá de lo cual no prosiga la tendencia; y ese será el fin último en la serie, ya negativamente —porque tal fin no se ordena a otro, de lo contrario no nos detendríamos en él—, ya positivamente, porque a él se refieren todas las cosas que

pertenecen a la serie, ya que todas esas cosas se desean por él; pues si algo no se deseara por ese fin, no pertenecería a dicha serie sino que se le añadiría accidentalmente...

9. Afirmo que se da también un fin simplemente último respecto a todas las cosas y fines particulares y ordenación de los mismos, que no es otro que el mismo Dios...

Investigación XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

Sección I

LA CAUSA EJEMPLAR ¿SE DA? ¿QUÉ ES? ¿DÓNDE ESTÁ?

..**Doble sentido de la palabra ejemplar.** — 2. Conviene notar que suelen distinguirse dos clases de ejemplares: uno externo, como es la imagen o la escritura visible que se porpone a la imitación...; otro es el interno, que se forma en el alma o en la mente...

Yo opino —aunque quizás por lo que atañe al uso de la palabra el ejemplar externo se ha denominado así propiamente y en la primera acepción— que si nos fijamos en la función de causa que ahora estamos explicando, la formalidad o causalidad de ejemplaridad se verifica de suyo y con propiedad en el interno; el otro, externo, se usa accidental y remotamente tan sólo...

Descripción del ejemplar. — 3. De lo dicho se colige fácilmente —hablando siempre en general— dónde está y qué es el ejemplar: está en la mente o inteligencia... Podemos añadir que es la forma y algo semejante preconcebida en la mente...

Ejemplar de todas las cosas en la mente divina. — 4. De aquí podemos concluir que los ejemplares de las cosas y formas naturales se encuentran solamente en la inteligencia divina...

Pues entre las causas que obran por medio de la

inteligencia, únicamente Dios puede ser propiamente y de suyo causa de los efectos naturales, máxime sustanciales, y de las formas naturales y por eso sólo él puede tener ejemplares de tales cosas...

En cambio los agentes inferiores que carecen de inteligencia aunque tengan capacidad de producir efectos y formas semejantes a las suyas naturales, con todo no pueden dirigir con su intención las operaciones de suerte que produzcan sus efectos a imitación de tales formas, y en estos efectos no se da propiamente el ejemplar sino por metáfora, como lo notó Santo Tomás en De Ver., 3, 1.

No resta pues sino que respecto a los efectos o formas naturales no haya ejemplares sino en la inteligencia divina.

En la creada se encuentra según cierta participación tratándose de las cosas artificiales, entre las cuales podemos entender el movimiento local en cuanto puede producirse según una medida dependiente de la mente por un agente voluntario.

T O M O   S E G U N D O

INVESTIGACIÓN XXVIII

DIVISIÓN DEL SER EN INFINITO Y FINITO

SECCIÓN I

¿ES EXACTA LA DIVISIÓN DEL SER EN INFINITO Y FINITO?

Significado de los términos en la división que estudiamos. — *3.* A propósito de esta división debemos explicar ante todo su sentido real: de él se deducirá luego con facilidad la exactitud de la participación y la oportunidad de estudiarla en este preciso lugar de nuestras investigaciones.

Y sin más, entremos en materia: dividimos aquí al ser en Dios y creaturas. Para no interpretar mal esto hay que tener en cuenta que como no podemos concebir en sí lo que es propio de Dios ni formar acerca de Él conceptos positivos simples y propios, nos vemos precisados a echar mano de conceptos negativos para separar y distinguir de los demás seres a ese Ser excelentísimo que dista de los otros más y coincide con ellos menos que cualesquiera de ellos entre sí. En este método se fundamenta la división predicha: tomamos aquello en lo que todas las cosas creadas o creables convienen entre sí, lo negamos en ese Ser superior para respetar la excelente perfección de su esencia o entidad, y así obtenemos la reducción de todos los seres a esos dos miembros únicos.

Exactitud y necesidad de esta división. — *4.* De la observación antedicha se sigue que nuestra división es en realidad exactísima y necesaria.

Lo primero se demuestra, porque es una división coexpresa al ser. No se puede, en efecto, pensar ser

alguno fuera de Dios y las creaturas, como probaremos más detenidamente en la sección siguiente; y además sus miembros representan los términos extremos en el conjunto de los seres, cosa ya probada más arriba en la Investigación IV, Sección IV.

También consta lo segundo —a saber—, que nuestra división es necesaria ya que fuera del elemento indicado no hay nada común, entre el Primer Ser y los otros seres, aunque éstos entre sí tienen numerosos puntos de coincidencia. En efecto: el Primer Ser no tienen ninguna causa, todos los demás seres tienen alguna causa; el Primer Ser está fuera de todo género, los demás se pueden distribuir en géneros y especies; el Primer Ser es absolutamente simple y está fuera de toda composición, en los demás se da siempre algún modo de composición. Es por consiguiente necesario separar ese Primer Ser de todos los demás y declarar a parte su noción para poder después estudiar con precisión y claridad las características comunes a todos los demás.

División del ser en ser de por sí, y ser por otro. — 6. Esta división bimembre se puede formular de muchas maneras con distintos términos y conceptos; formulaciones diversas que a pesar de coincidir entre sí realmente, como consta por el mero análisis de sus elementos, proporcionan sin embargo una explicación y fundamentación nueva de su objeto.

Una de estas formulaciones es la que divide el ser en lo que tiene ser de por sí, y lo que tiene ser por otro. Es formulación de San Agustín (**Del conocimiento de la vida verdadera**, cap. 7), que se sirve de ella como fundamento para demostrar la existencia de Dios.

En sí misma resulta evidentísima y clarísima. En efecto, es manifiesto por la experiencia misma que existen multitud de seres cuyo ser proviene de otro y que no existirían de no haber recibido su ser de otro.

Por otro lado es evidente que no todos los seres pueden pertenecer a esta clase, ya que si todos los individuos de una especie son tales que reciben su ser de otro, efectivamente la especie no existe sino en sus individuos y los individuos no tienen otra

manera connatural de recibir la existencia sino la manera propia de su especie; por ende, si todos los individuos son tales que en lugar de poseer el ser de por sí, requieren para existir el influjo eficiente de otro ser, también toda la especie será indigente e imperfecta y consiguientemente su origen no podrá encontrarse en uno de sus mismos individuos, pues es imposible que una cosa se produzca a sí misma: no queda más sino que lo reciba de otro ser superior.

Pero de este ser superior hay que preguntar a su vez: ¿tiene el ser de por sí o lo ha recibido de otro? Si lo tiene de por sí, con él queda completa la división que buscábamos. Si lo ha recibido de otro, será necesario reducir originalmente toda su especie a otro ser todavía superior, y este proceso no puede durar indefinidamente ya que de lo contrario, o jamás se hubiese empezado la producción de un ser por otro, o jamás se hubiese llegado a la producción de este ser particular precedido de infinitas producciones semejantes; y además es imposible que exista un conjunto de efectos todos ellos dependientes sin que se dé un ser o causa independiente (esto lo demostraremos en la siguiente Investigación, Sección I). Debemos, por lo tanto, terminar necesariamente en un ser existente de por sí, origen de todos los demás que existen con existencia comunicada.

Y con esto resulta evidente la validez de la división enunciada.

No discutimos por ahora si ese ser existente de por sí y no por otro es uno solo o hay muchos en su especie: lo único que nos interesa por ahora es que todos los seres se reducen a los dos miembros indicados, opuestos entre sí con evidente contradicción y por ende, divisiones necesariamente distintas y exhaustivas del ámbito del ser.

División del ser en necesario y contingente. — *8.* Supuesto lo anterior es fácil explicar el alcance de otra formulación posible de la misma división. En realidad coincide con la precedente aunque se expresa mediante una relación o negación lógicamente distinta: es la división del ser en simplemente necesario, y no necesario o contingente en sentido lato.

Se ha de tener en cuenta que en esta fórmula «ne-

cesario» y «contingente» no significan «efecto de una causa natural» «efecto de una causa libre» —en otras palabras, de una causa cuya acción se sigue necesariamente. Esta es la acepción con que utilizamos los mismos términos más arriba al tratar de las causas; pero ahora les damos otro sentido: hablamos de lo absolutamente necesario en la línea de la existencia, y por consiguiente llamamos «ser necesario» al que posee de tal manera el ser que no puede dejar de poseerlo. A este ser se contrapone el que existe pero puede no existir, o el que no existe pero puede existir.

De la división precedente se sigue que debe existir entre los seres uno simplemente necesario; en efecto, ser de por sí y no por otro no puede no ser simplemente necesario, ya que ni él puede privarse a sí mismo de su ser, —es evidente—, ni otro se lo puede arrebatar, pues no depende de ningún otro —es claro que el que no ha recibido su ser de otro tampoco es conservado por otro en el ser: por eso se dice que existe de por sí. Repugna, por consiguiente, que el ser de por sí carezca de existencia.

También de la división precedente se sigue que además del ser simplemente necesario existen otros seres no necesarios y por tanto contingentes —llamando «contingente» en sentido lato a todo lo que puede no existir. Y se prueba: fuera del ser que existe de por sí, existen otros seres por comunicación; a estos últimos no les repugna el no existir, pues no poseen el ser de por sí; además, así como reciben su ser del otro de quien dependen, así pueden no recibirlo y consiguientemente no existir.

División del ser en ser por esencia y ser por participación. — *13.* Es muy común expresar la división que vamos estudiando en esta otra forma: el ser se divide en ser por esencia y ser por participación.

Esta fórmula coincide exactamente con las anteriores. En efecto, ser por esencia es el que por sí mismo y en virtud de su esencia posee esencialmente un ser no recibido ni participado de otro; e inversamente ser por participación es el que no tiene ser si no le es comunicado y participado por otro. Y esta declaración de términos basta por sí sola para demostrar que la presente división equivale a las anteriores.

De ella hace uso Santo Tomás cuando en C. G. 2, 1, afirma que Dios es un ser por su esencia ya que es el ser subsistente; y más adelante cuando en C. G. 3, 66, razón 6, añade que sólo Dios es ser por esencia y que todos los demás seres lo son por participación, pues sólo en Dios el ser es la esencia —o en otras palabras, está entre los constitutivos esenciales— de modo que ni lógicamente es posible concebir la esencia divina en cuanto tal como ser meramente en potencia y no en acto. Es, por consiguiente, idéntico ser por esencia y poseer la existencia de por sí y en razón de la esencia; y a este ser se contrapone, como opuesto, el ser por participación.

De lo dicho resulta que la validez de este doble grado u orden de ser debe legitimarse con el mismo procedimiento con que probamos que se da un ser que existe de por sí y es superior a todos los seres que existen por otro: así como no se puede retroceder indefinidamente en la serie de los seres que existen por otro, así tampoco en la de los seres por participación. Es por lo tanto necesario que el ser que es por participación se reduzca a otro que lo sea sin una participación de la misma clase, y si éste es a su vez en otro orden participado —o con participación de distinto género— deberá reducirse también él a otro tercero; y así o retrocederemos indefinidamente o llegaremos finalmente a un ser que lo sea por esencia. Por otra parte es imposible que todos los seres lo sean por esencia, primero porque el ser por esencia es ser simplemente necesario por incluir en su esencia el existir actualmente, y consta que no todos los seres son necesarios; y segundo, porque el ser necesario no es ni puede ser más que uno, como luego veremos.

División del ser en creado e increado. — *14.* La misma división se suele también expresar en los siguientes términos: «El ser es increado o creado».

Estos miembros se oponen entre sí inmediatamente, y en la realidad coinciden con los precedentes, difiriendo de ellos —sobre todo de los primeros, a saber, ser de por sí y ser por otro— solamente en que los nombres precedentes son más generales por tomarse de una relación de dependencia en común,

mientras que éstos son más específicos por derivarse de la acción o dependencia peculiar de la creación. Pero como la creación es la primera emanación de otro ser con dependencia de él, y en alguna forma es general a todos los seres que dependen de otro —más arriba lo hemos explicado— en la realidad esta fórmula coincide con las demás.

En efecto, es necesario que el ser de por sí y no por otro, sea increado: porque si se niega simplemente la dependencia de todo ser también se niega necesariamente esta dependencia particular, la dependencia de creación; y correlativamente si un ser es increado, necesariamente es de por sí y no por otro: porque la primera emanación con dependencia de otro y cuasifundamento de las demás es la creación; por consiguiente lo que sin creación posee su ser, necesariamente posee un ser absolutamente independiente y consiguientemente es por esencia y no por otro.

Por eso el mismo raciocinio que prueba que un ser es de por sí e independiente prueba también que es increado, pues estas dos cosas coinciden en la realidad como acabo de demostrar, y además el mismo método de argumentación se puede adaptar fácilmente a las dos nociones. Efectivamente, si se dan algunos seres creados es menester llegar a algún ser increado de donde los primeros hayan dimanado: de lo contrario se requeriría una serie indefinida. Ahora bien, que se den algunos seres creados se prueba porque la primera y fundamental dependencia de todas las cosas es la creación como anteriormente hemos declarado y probado.

Esta última afirmación no es por sí tan evidente y manifiesta como el que se den seres dependientes de otros; por eso, bajo estos términos no nos es tan manifiesta la división que estudiamos, a no ser que la palabra «creación» se tome no estrictamente por producción de la nada, sino más ampliamente por cualquier producción verdadera o dependencia propia en cuyo caso es claro que tales términos casi no difieren de los primeros.

División del ser en acto puro y potencial. Dos modos de entender convenientemente la división bajo

estos términos. Explicación del primero. — *15.* Otra manera de formular la predicha división es la siguiente: el ser es o absolutamente actual o potencial; en otras palabras, el ser es o acto puro o mezclado con alguna potencia o potencialidad.

Cierta obscuridad de términos hace que tal fórmula no parezca muy apta para ser la primera en orden; esto no quita que en realidad sea exactísima y coincidente con la precedente...

«Ser actual» y «ser potencial» puede entenderse o en orden al ser actual de la existencia, o en orden a alguna potencia pasiva que sea propiamente potencia mezclada de imperfección y se ordene a la composición de algún ser imperfecto, y que por esa razón se llame potencial...

La primera manera de entender estos términos es la más propia, y en tal sentido parece deba entenderse preferentemente la división dada... Es en efecto necesario que haya algún ser tan actual en el orden de la existencia que en ese mismo orden esté absolutamente en acto y de ninguna manera en potencia... Y todos los otros seres deben ser de alguna manera potenciales porque aunque existan alguna vez en acto no está en contradicción con ellos el existir solamente en potencia...

Explicación del segundo modo. — *16.* De lo dicho se deduce además que también en el segundo sentido la división es universal y equivalente a las precedentes. En efecto: aquel ser puramente actual en el orden de la existencia, también es en sí y simplemente acto puro...

Muchos autores opinan que con un raciocinio semejante se podría demostrar inversamente que todo ser potencial en orden a la existencia es también potencial en cuanto de alguna manera consta de potencia pasiva. Pero como esta afirmación requiere una larga discusión y explicación, la estudiaremos más abajo al investigar sobre el ser y la esencia de la creatura...

SECCIÓN III

¿ESTA DIVISIÓN ES ANÁLOGA DE SUERTE QUE EL SER NO SE PREDIQUE DE DIOS Y DE LA CREATURA UNÍVOCA SINO ANÁLOGAMENTE?

Primera opinión: La división es equívoca. — *1.* Otra forma de proponer el mismo problema es la siguiente: ¿el ser se dice analógicamente de Dios y de las creaturas?...

La primera opinión es que el ser no se dice ni unívoca ni analógicamente de Dios y de las creaturas, sino sólo equívocamente...

Con mucha razón Santo Tomás ataca esta opinión con diversas razones. En primer lugar no podría demostrar nada de Dios a partir de las creaturas si solamente los nombres fuesen comunes; en otras palabras, no podríamos servirnos de los nombres comunes a Dios y a las craturas para demostrar algo acerca de Dios pues el término medio sería equívoco y el mero enunciado de esta consecuencia aparece de por sí bastante absurdo.

Además, entre Dios y la creatura hay cierta simi litud en virtud de su relación de causa y causado; consiguientemente esa similitud será máxima en el concepto de ser, primero de todos los conceptos...

Finalmente la experiencia misma demuestra que no solamente el nombre sino también el concepto es de algún modo común en esta división.

Segunda opinión: La división es unívoca. Su primer fundamento. — *2.* La segunda opinión es que el ser se predica unívocamente de Dios y de las creaturas.

Defendió esta opinión Escoto (1, d. 3, q. 1 y 3; d. 8, q. 2) y la sostienen los escotistas en el comentario a esos mismos lugares.

Su argumento es que el ser significa inmediatamente un concepto común e idéntico para Dios y las creaturas, y por consiguiente no se predica de ellos analógica sino unívocamente. El antecedente ha quedado probado en la primera de nuestras investigaciones. La consecuencia se puede demostrar... pri-

mero por la definición de univocidad que Aristóteles propone en su libro de los Antepredicamentos: predicados unívocos son aquellos cuyo nombre es común y la noción significada por el nombre es idéntica; ahora bien en el caso del ser no sólo el nombre es común sino también la noción significada que responde al concepto objetivo íntegramente designado por tal nombre; por lo tanto si el concepto es uno e idéntico también la noción significada por el nombre será idéntica.

Tercera opinión: La división es análoga. — 5. Una tercera opinión niega que el ser sea equívoco o unívoco, y consiguientemente afirma que es análogo y de tal manera análogo que el nombre «ser» se afirma primariamente de Dios y secundariamente de las creaturas.

Esta opinión es defendida por Santo Tomás, I, 3, 5; q. 7 de Pot. a. 7; C. G. 32 y sgs. También por Cayetano y el Ferrariense en el comentario a esos pasajes; Cayetano, De ente et essentia, c. 1, q. 2; Capréolo, 1, d. 2, p. 1; y Soto, c. 4. Antepred.

Toda la dificultad de esta opinión está en demostrar su segunda parte negativa —a saber que esta división no es equívoca— porque la primera parte —a saber que la división no es equívoca— la suponemos ya demostrada por todo lo dicho y la última parte en que se afirma la analogía es consecuencia necesaria de las dos anteriores...

La razón principal y fundamental es la que insinúa Santo Tomás: cuando un efecto no alcanza a igualar totalmente la virtualidad de su causa, el nombre que le es común con ella no se predica unívoca sino analógicamente; ahora bien, las creaturas son efectos de Dios que no igualan totalmente su virtualidad; por lo tanto son seres no unívoca sino análogamente en relación con Dios. La mayor se prueba porque cuando un efecto no iguala totalmente la virtualidad de su causa tampoco recibe su semejanza bajo idéntico aspecto; por consiguiente no puede recibir un nombre común que signifique una noción idéntica, y por consiguiente no puede recibir un nombre unívoco, pues nombre unívoco es el que se afirma según una noción idéntica.

El efecto que no iguala totalmente la virtualidad de su causa en el mismo grado en que de ella depende, no conviene con ella unívocamente. — 7. ... Si un efecto procede de su causa no sólo según su aspecto específico sino también según su aspecto genérico y en ninguno de los dos iguala totalmente la virtualidad de la causa, no puede recibir un nombre unívoco con ella —sea que ese nombre signifique el aspecto específico, sea que signifique el genérico. porque en ambos casos la condición es idéntica—; ahora bien, la creatura es efecto de Dios no sólo en cuanto tal ser, sino también en cuanto ser porque el ser creado depende de Dios bajo todos sus aspectos; por otro lado, bajo ningún aspecto la creatura iguala totalmente la virtualidad o esencia divina; por consiguiente bajo ningún aspecto puede un hombre predicarse unívocamente de Dios y de las creaturas...

Clase a la que pertenece esta analogía. — *10.* ...debemos investigar qué genero de analogía podemos admitir en este caso.

Algunos opinan que es una analogía de proporcionalidad. Así Santo Tomás, De Ver., 2, 11, donde parece admitir únicamente la analogía de proporcionalidad, con exclusión de toda analogía de atribución; lo mismo Cayetano, Op. de Ente et essentia, q. 3.

Otros sostienen que ciertamente se trata de una analogía de proporcionalidad, pero no sólo de proporcionalidad sino simultáneamente de atribución. Así el Ferrariense C. G. 1, 34, y más claramente Fonseca, 4 Met. c. 4, q. 1, sec. 7...

Entre Dios y las creaturas no existe verdadera analogía de proporcionalidad. — *11.* Para la analogía de proporcionalidad es menester que un miembro sea absolutamente tal por su forma, y que el otro no lo sea absolutamente sino sólo en cuanto guarda una proporción o relación semejante en orden a un tercero.

En nuestro caso no sucede esto, ya consideremos la realidad en sí, ya la imposición del nombre.

Efectivamente, la creatura es ser en virtud de su ser absolutamente e independientemente de cualquier proporcionalidad, ya que por su ser está fuera de la nada y tiene su propia actualidad.

Tampoco el nombre de ser ha sido impuesto a la creatura por guardar una determinada proporción o proporcionalidad en relación a Dios, sino simplemente porque en sí es algo y no una nada absoluta; más aún —como diremos más abajo— en cierta forma se puede decir que ese nombre ha sido primero impuesto al ser creado que al increado...

Entre Dios y las creaturas no existe analogía de atribución en relación a un tercero. — *12.* Nos resta investigar en qué consiste la atribución que constituye esta analogía.

Es ante todo cierto que tal atribución no es de distintos elementos en relación a un tercero —es decir, no es de Dios y la creatura en relación a un tercero— atribución que más arriba hemos denominado mediata. En efecto, no se puede concebir nada que sea anterior a Dios y a la creatura, y en relación a lo cual tanto Dios como la creatura se llamen seres. Por consiguiente la atribución que tratamos es de un ser a otro.

Además es cierto también que esta atribución no puede ser de Dios a la creatura sino al contrario ha de ser de la creatura a Dios, pues Dios no depende de la creatura sino la creatura de Dios, ni el ser se dice más principalmente de la creatura que de Dios sino inversamente. Para entender esto no hay que olvidar lo que Santo Tomás indica: este nombre lo mismo que los demás que se atribuyen propiamente a Dios y a las creaturas, conviene a Dios primaria y preferentemente en cuanto a lo que significa, aunque en relación a nosotros, primero significa las creaturas —o lo que es lo mismo ha sido impuesto para significarlas a ellas—...

Dos maneras de atribución de un ser a otro. — *14,* De dos maneras puede una cosa denominarse por atribución en orden a otra.

La primera es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno sólo de los extremos y en los otros por mera relación extrínseca: de esta manera «sano» se atribuye absolutamente al animal, mientras a la medicina sólo por atribución al animal.

La segunda es cuando la forma denominante está

intrínsecamente en ambos miembros aunque en uno está absolutamente y en el otro sólo por relación al primero: así se atribuye el ser a la sustancia y al accidente, pues el accidente no se denomina «ser» extrínsecamente por la entidad de la sutsancia sino por su propia e intrínseca entidad, aunque esta entidad es tal que toda ella consiste en una relación a la sustancia.

Entre estas dos maneras existen múltiples diferencias...

Solución del problema. Clase a la que pertenece la analogía entre Dios y la creatura. — *16.* Esta analogía o atribución que la creatura en cuanto ser guarda en orden a Dios no puede ser más que de la segunda clase: en otras palabras, es una atribución fundada en el propio e intrínseco ser en cuanto dice esencial relación o dependencia con respecto a Dios.

Aquí debemos demostrar dos cosas: primero, que tal atribución existe realmente entre Dios y la creatura; segundo, que ella sola basta para constituir analogía.

Lo primero se demuestra ampliamente con los argumentos de Santo Tomás aducidos más arriba. Podemos resumirlos así: la creatura es esencialmente ser por participación de aquel ser que en Dios está por esencia como en fuente primera y universal de donde fluye a todos los demás seres alguna comunicación suya; por consiguiente, toda creatura es ser por relación a Dios, en cuanto participa o imita de alguna manera el ser divino, y en su tener ser depende esencialmente de Dios mucho más que el accidente de la sustancia...

Entre los miembros que poseen intrínsecamente la forma análoga existe una verdadera analogía de atribución. — *17.* ...el ser, por muy abstracta y confusamente que se lo conciba, postula de por sí este orden: primaria, esencial y cuasi completamente conviene a Dios, y por él desciende a los demás seres en los que no está más que con relación y dependencia a Dios. En esto se separa de la noción de predicado unívoco, porque el predicado unívoco es de por sí indiferente y desciende a sus inferiores indistintamente y sin ningún orden o respecto de uno a otro; por

consiguiente el ser en relación a Dios y a las creaturas se coloca con toda razón entre los predicados análogos.

Todo esto quedará más claro después de la solución de los argumentos opuestos. Con todo, si he de confesar la verdad, entre los que admiten un concepto confuso de ser apenas puede existir en este problema una verdadera diversidad de opiniones que pase más allá del modo de hablar, pues en realidad el ser tiene una gran semejanza con los términos unívocos ya que con un mismo concepto se predica de Dios y de la creatura absolutamente y sin agregado de ninguna especie. Esta conveniencia es lo único que consideraron los que lo llamaron unívoco, modo de hablar que a veces usó el mismo Aristóteles...

INVESTIGACIÓN XXIX

EXISTENCIA DEL SER PRIMERO E INCREADO

SECCIÓN I

¿SE DEMUESTRA CON EVIDENCIA QUE EXISTE UN SER QUE TENGA EN SÍ MISMO LA RAZÓN SUFICIENTE DE SU EXISTENCIA Y QUE SEA INCREADO? ¿CON UN MEDIO FÍSICO O METAFÍSICO?

1. Dos cosas se insinúan en este título: primero, ¿se puede demostrar la tesis?; segundo, ¿con qué medio, físico o metafísico?...

Acerca de la primera cuestión, Aliaco —a quien citaremos más abajo— negó la posibilidad de esta demostración. Con todo no insistiré más sobre el tema, pues creo haber dicho lo suficiente en la precedente investigación al proponer de diversas maneras y bajo distintas fórmulas la primera división del ser —a saber en infinito y finito, creado e increado—; allí ya quedó demostrada profusamente la necesidad de admitir en el universo un ser existente de por sí, origen de los otros que poseen un ser recibido.

Respondamos, pues, brevemente a la primera cuestión: con la sola razón natural se puede demostrar

que existe en la naturaleza un ser increado o no hecho...

Análisis de los argumentos físicos para probar la existencia de Dios. Primer argumento: Demostración de la existencia de Dios a partir del movimiento local. — 7. El primer argumento físico se deriva del movimiento celeste. Lo usa Aristóteles en el 8 Fís., y en el 12 Met., texto 26, donde a partir del movimiento eterno del cielo concluye la existencia de un primer motor inmoble.

Tomado en sí y estrictamente tal argumento es por muchas razones ineficaz para demostrar la existencia en la naturaleza de una sustancia inmaterial, y mucho más de una sustancia primera e increada.

Paso por alto que el principio, fundamento de toda la prueba: «Todo lo que se mueve, es movido por otro», no está todavía suficientemente demostrado para todo género de movimiento o acción. Muchas cosas, en efecto, parecen moverse a sí mismas y ponerse en acto formal gracias a un acto virtual: es lo que puede comprobarse por ejemplo en el apetito o en la voluntad, y en el agua que por sí misma vuelve a su primitiva frialdad; y no se ve por qué no podría suceder lo mismo con el movimiento local.

Así al argumento que comentamos se podría oponer que el cielo no es movido por otro sino por sí mismo en virtud de una forma suya o de alguna virtualidad innata de la que tal movimiento resultase, como el movimiento hacia abajo resulta en la piedra de la fuerza intrínseca de gravedad. Y esta es la razón de que aún se discuta si el cielo es movido por una inteligencia o no.

¿Cómo, pues, con principios tan inciertos será posible construir una demostración verdadera de la existencia de Dios?

8. Pero supongamos como verdadero el principio «Todo lo que se mueve es movido por otro», pues en realidad es muy probable si se lo entiende rectamente; y consecuentemente admitamos asimismo que el cielo es movido por otro: ¿en virtud de qué necesaria o evidente consecuencia se podrá inferir de ese principio y del movimiento del cielo, la existencia de una sustancia inmaterial?...

17. Algunos afirman que si bien del movimiento del cielo absolutamente no se pueden deducir esas características para cualquiera de sus motores, se pueden sin embargo deducir para el motor que por sí mismo y con propia virtualidad mueve al cielo, ya que tal motor es por sí mismo existente y consiguientemente increado e inmaterial.

Pero este arreglo cae fuera de nuestra cuestión, porque la prueba presentada en esta forma —valga lo que valiere— no es física sino metafísica, pues toda su fuerza consiste en el medio «motor de por sí», que no se deduce del sólo análisis del movimiento. En efecto: el movimiento supone ciertamente en el motor virtualidad para mover, pero el sólo análisis del movimiento no demuestra si esa virtualidad es de por sí o viene de otro, si el motor obra por ella con dependencia o sin dependencia de otro...

Segundo argumento basado en las operaciones del alma racional y en su esencia. — *18.* Un segundo argumento o segunda vía se puede fundar en las operaciones del alma racional y en el conocimiento de su sustancia que dichas operaciones proporcionan...

19. Esta vía tampoco puede servir para demostrar nada de Dios, a no ser que se supongan elementos demostrados en metafísica y se utilicen medios y principios metafísicos para obtener la última conclusión. En efecto: si no suponemos que el alma racional tiene un supremo hacedor por el cual haya sido creada, no se podrán inferir de las perfecciones del alma otras semejantes o superiores en Dios. Ahora bien: que el alma tenga semejante causa no puede el filósofo deducirlo de solas las operaciones del alma, sino que es menester agregue algún principio común a todos los demás agentes o efectos creados... Por consiguiente, de este medio físico en cuanto físico no es posible deducir la existencia de un único ser increado...

Concluyamos, por lo tanto, que todos los medios físicos son de por sí insuficientes para demostrar la existencia de un primer ser increado...

Análisis de los argumentos y medios metafísicos para probar la existencia de Dios. — *20.* Debemos

ahora examinar en qué forma la metafísica puede demostrar la existencia de un ser increado. Resolveremos brevemente la cuestión porque ya en la invesigación precedente, Sección I, hemos tocado ya casi todos los puntos que en este lugar tendríamos que estudiar.

Dejando de lado el principio físico «Todo lo que se mueve, es movido por otro», echaremos mano de otro mucho más evidente: el principio metafísico «Todo lo que es hecho, es hecho por otro» sea por creación, sea por producción, sea por cualquier otra vía.

Este principio se demuestra porque nada puede producirse a sí mismo. Efectivamente: la cosa producida por una acción eficiente, adquiere ser; la cosa en cambio que hace o produce, debe poseerlo previamente; por consiguiente involucra una clara contradicción el que una cosa se produzca a sí misma ya que antes de existir no puede estar en acto formal o virtual para producirse a sí misma.

Por esta razón es mucho más evidente el principio «Todo lo que es producido, es producido por otro», que el otro principio «Todo lo que es movido, es movido por otro». En efecto, «ser movido» supone «ser» previamente, y en ese «ser» se puede entender un acto virtual para moverse a sí mismo; en cambio en lo producido no se supone el «ser» sino más bien se supone el «no ser» antes de ser producido, y en ese «no ser» no puede darse una virtualidad para producirse a sí mismo...

21. Supuesto el principio se estructura así la demostración: todo ser o es hecho o no hecho, es decir increado; ahora bien, no es posible que todos los seres que existen en el universo sean hechos; por consiguiente es necesario que exista algún ser no hecho, es decir increado.

La mayor es evidente, pues de cualquier cosa se debe necesariamente predicar una de dos contradicciones.

La menor se prueba porque todo ser hecho es hecho por otro, y ese otro es también a su vez hecho o no: si no es hecho, se da algún ente increado, que es lo que pretendíamos demostrar; y si también es hecho, deberá serlo por otro del cual a su vez pregun-

taremos lo mismo. Así o llegaremos a un ser no hecho, o retrocederemos indefinidamente, o incurriremos en un círculo; ahora bien, incurrir en círculo y retroceder indefinidamente, es inadmisible; por consiguiente es menester llegar a un ser no hecho.

22.. Expliquemos y probemos la primera parte de esta menor: «incurrir en círculo» es afirmar que una cosa es producida por otra, y ésta a su vez —inmediata o mediatamente y después de muchas generaciones— es producida por aquélla a la cual produjo, en esta forma podría uno imaginar que toda cosa es producida por otra, sin que sin embargo haya ninguna no producida.

De este «círculo» afirmamos que es inadmisible. En efecto: es tan contradictorio con el principio «Todo lo que es producido, es producido por otro» como que una cosa se produzca a sí misma, ya que si una cosa es hecha por otra que le debe el ser, mediatamente por lo menos y cuasivirtualmente se produce a sí misma. Además, en la cosa que produce a otra se presupone el ser; por consiguiente también se presupone que haya sido hecha si es que posee el ser por producción y por lo tanto no puede ser producida por su propio efecto.

No se puede admitir un retroceso indefinido en la línea de las causas eficientes y de sus efectos. — *25.* Nos queda por probar la segunda parte de la menor precedente, a saber que no es admisible retroceder indefinidamente en una derivación encadenada de seres...

26. Creo que se puede demostrar con evidencia que es menester llegar a una primera causa no hecha tomando como punto de partida causas esencialmente subordinadas que en su ser o en su acción dependen esencial y actualmente de otra...

El argumento se estructura así sobre la noción misma de causa y subordinación...: es imposible que todo el conjunto de los seres o causas eficientes sea dependiente en su ser y en su obrar; por consiguiente es necesario que exista en ese conjunto un ser independiente: no es pues admisible un retroceso indefinido en esta línea, sino que se debe llegar a un ser no producido, independiente también en su obrar.

El primer antecedente es manifiesto por el principio «Todo lo que es producido, es producido por otro», equivalente a este otro «Todo lo que depende, depende de otro»: en efecto, si todo el conjunto de los seres fuese dependiente debería necesariamente, en virtud de este principio, ser dependiente de otro, cosa imposible porque fuera de ese conjunto no existe nada; y si para evadir la dificultad se supone que todo el conjunto depende de alguno de los seres que lo componen, tendríamos un ser que depende de sí mismo, cosa no menos imposible. Es por lo tanto imposible que todo el conjunto de los seres sea hecho o que todo el conjunto de las causas sea dependiente en su obrar con esa dependencia propia con que una causa posterior depende de la anterior.

SECCIÓN II

¿SE DEMUESTRA A POSTERIORI QUE DIOS ES ÉSE ÚNICO SER?

1. Con el raciocinio expuesto en la sección precedente ha quedado demostrado con evidencia que no todos los seres pueden ser hechos y que hay que admitir alguno no hecho. Pero ese raciocinio no demuestra la necesaria unicidad de tal ser...

Si ahora lográsemos probar que el ser increado y de por sí necesario, en razón de su naturaleza y esencia, no puede ser más que uno, se seguiría con toda claridad que él es la primera causa de todos los demás que existen o pueden existir y que por consiguiente es Dios y el Dios verdadero...

Solución del problema. — *2.* Se puede demostrar con evidencia que el ser de por sí necesario es fuente o causa eficiente de todas las demás cosas, y que por consiguiente es único. Así se demuestra también con evidencia que existe Dios.

Para entender esta tesis y la relación entre sus partes es menester suponer lo que todos entienden por la palabra Dios. Aunque por su simplicidad e infinitud Dios es indefinible y ni siquiera alcanzamos a describirlo con exactitud por lo imperfectamente

que lo concebimos, con todo si queremos raciocinar sobre él debemos por lo menos preconcebir y presuponer qué significa esta palabra...

5. ... Esta palabra significa un ser nobilísimo, superior a todos los demás, del cual, como de primer hacedor, todos los demás dependen, y al que por tanto se ha de honrar y venerar como a divinidad suprema. Éste es el concepto vulgar y cuasiprimario que todos formamos de Dios cuando oímos esta palabra.

De ello se sigue que para demostrar la existencia de Dios no basta probar que se da en la naturaleza un ente necesario y existente de por sí, si no se prueba al mismo tiempo que ese ser es único y tal que sea fuente de todo ser, del cual dependan y reciban su existencia todas las cosas que de cualquier manera participan de ella. E inversamente, basta demostrar esto para que quede suficientemente probada la existencia de Dios...

Primera demostración de la existencia de Dios. — 7. Dos caminos principales se nos ofrecen para demostrarlo: uno totalmente a posteriori y a partir de los efectos; otro próximamente a priori, aunque remotamente sea también a posteriori como después explicaremos...

El primer camino es el más usado por los Santos Padres y se puede proponer así: aunque cada efecto tomado y considerado en sí no postule un único e idéntico hacedor de todas las cosas, con todo la hermosura del universo total y de las cosas que existen en él, su admirable armonía y orden, declaran suficientemente la existencia de un único ser primero que todo lo gobierna y que a todo da origen. Este argumento lo propone Santo Tomás en C. G., 1, 13...

21. Contra esta prueba se puede oponer una objeción; de dos maneras se puede explicar la unidad del universo: primero, por la unidad natural y simple de una misma causa; segundo, por la agregación coordinada de diversas causas. Nosotros tratamos de demostrar la primera unidad pues sin ella no podríamos concluir la existencia de Dios; pero el raciocinio que hemos propuesto, aunque muestra la existencia de cierta unidad, no parece llegar a demostrar que tal unidad sea perfecta. En efecto: su fundamento

principal está en que el universo tomado como un solo efecto total postula como razón suficiente la intención rectora de un agente único; pero el mismo universo pudo haber existido aunque hubiesen concurrido diversos agentes cuasi parciales con tal que entre sí estuviesen coordinados a manera de un sólo principio para producir un solo efecto total: así muchos obreros producen un solo edificio...

23. Contra la objeción predicha argumentamos así: cada una de esas causas requiere el apoyo de las demás o porque es impotente para producir todo el universo sin ellas, o porque aunque puede producirlo por sí sola, y de por sí es de igual virtualidad que las demás, quiso con todo repartir con ellas el efecto.

En el primer caso se seguiría que cada una esas causas tomada en sí sería imperfectísima y limitada en su potencia. Además sería desproporcionada para el efecto que se le atribuye, pues tal efecto —sea el cielo, sea cualquier otro elemento— no puede ser hecho más que por creación, lo cual supone una producción total y primigenia; ahora bien, más arriba hemos demostrado que para crear como causa principal se requiere una potencia simplemente infinita, y también que una causa eficiente principal capaz de crear puede crear cualquier cosa en sí creable; ahora bien, en las causas que analizamos se afirma que existe una virtud limitada ordenada a la producción de uno u otro efecto, por consiguiente no existe en ellas potencia creativa ni son capaces de producir primigeniamente al universo, ni siquiera parcialmente, a no ser que se presuponga creada ya la materia...

27. Y si se elige la segunda parte del dilema afirmando que los primeros principios del universo son muchos, aunque cada uno de por sí es capaz de regir todo el efecto y todos entre sí son iguales en potencia y perfección, se puede observar en primer lugar que carece en absoluto de fundamento afirmar de semejantes causas que se han dividido entre sí la producción del universo porque ¿en qué efecto se encuentra algún indicio de ello o —de no existir indicio— quién reveló semejante cosa?

Además el raciocinio hecho demuestra apodícticamente la necesidad de una causa total que tienda

—y no accidentalmente— a la producción de todo el universo ordenando las cosas en provecho de éste...

SECCIÓN III

¿SE PUEDE DE ALGUNA MANERA DEMOSTRAR A PRIORI QUE EXISTE DIOS?

2. Una vez demostrado a posteriori que Dios es un ser necesario y que existe de por sí, se puede también demostrar a priori basándose en este atributo que no puede darse otro ser necesario y que exista de por sí, lo cual equivale a demostrar que existe Dios...

9. Santo Tomás, C. G. 1, 42, propone el siguiente argumento: el ser de por sí necesario ha de existir necesariamente en cuanto es tal singular; por consiguiente es imposible que los seres necesarios se multipliquen; por consiguiente no pueden darse muchos seres no producidos; por consiguiente todo lo que existe tiene su origen en un solo ser no producido.

La primera consecuencia es clara, porque la singularidad de una cosa no es comunicable a otra, y por lo tanto lo que le conviene a algún ser en cuanto es tal singular determinado, no es multiplicable. Las otras consecuencias son evidentes por sí mismas.

El antecedente se prueba porque si el ser necesario no hubiera de existir necesariamente en cuanto es tal singular individuo, esa singularidad no sería esencialmente necesaria al ente necesario en cuanto tal; por consiguiente dependería de otro ser o tendría su origen en algo distinto.

Ahora bien, esto es contradictorio, pues el ente de por sí necesario debe serlo sobre todo en cuanto singular ya que no es ser en acto sino en cuanto es singular; por lo tanto la singularidad misma debe convenirle más que ninguna otra característica por necesidad intrínseca y no ser originada en otra cosa, ni depender de otro ser. Y si la singularidad le conviene por la intrínseca necesidad de su ser, no es multiplicable como no lo sería el hombre si por la intrínseca

esencia de hombre llevase en sí necesariamente la singularidad de Pedro.

10. Tal argumento es en realidad magnífico y sutil; con todo alguno, aferrándose a las soluciones indicadas más arriba, podría oponer que ese ser singular no producido debe necesariamente existir con toda su entidad singular en cuanto tal no comunicable a otro, pero que sin embargo la inversa no es cierta ni el ser necesario como tal postula esencialmente esa singularidad determinada sino que puede admitir diversas. Así cada uno de los seres necesarios tendría su propia singularidad no originada en otro ni con dependencia de otro ser, sino por su intrínseca entidad y naturaleza no común sino propia...

11. A pesar de todo, el argumento propuesto más arriba me parece plenamente convincente y lo propondría de esta manera: donde quiera que una noción común es multiplicable en diversas naturalezas singulares es menester que la singularidad esté de alguna manera fuera de la esencia de tal naturaleza, aun puesto caso que no sea necesario que la singularidad se distinga realmente de la naturaleza común. En efecto, si la singularidad fuese esencial a una naturaleza, en realidad tal naturaleza no sería multiplicable, como más arriba explicamos a propósito del principio de individuación; ahora bien, en el ser no producido es imposible concebir que la singularidad esté fuera de la esencia de su naturaleza; por consiguiente es imposible que esa naturaleza sea multiplicable.

La menor se prueba porque en el ser no producido, es menester que la existencia misma pertenezca a su esencia, pues la necesidad intrínseca de existir consiste precisamente en poseer la existencia en virtud de la esencia, de modo que el ser sea esencialmente su propio existir; ahora bien, la existencia no puede darse sino en lo que es singular y en cuanto es singular; por consiguiente la singularidad de esa naturaleza pertenece esencialmente a su esencia, que consiguientemente no es multiplicable en cuanto tal naturaleza...

INVESTIGACIÓN XXX

ESENCIA DEL SER PRIMERO O DIOS

SECCIÓN I

¿SE DEMUESTRA QUE DIOS ES UN SER ABOLUTAMENTE PERFECTO?

1. Pertenece a la esencia de Dios el que sea un ser absolutamente perfecto, y esto se puede demostrar evidentemente con sola la luz natural del entendimiento.

Antes de probar nuestra afirmación hemos de suponer que perfecto es aquello a lo que nada falta (confer I Met.)

Esta definición se puede entender o privativa o negativamente.

En un sentido privativo perfecto es el ser al que nada falta de lo que le es debido en virtud de su naturaleza para su integridad o plenitud; así muchos seres son perfectos en su especie o género sin que lo sean simplemente en toda la amplitud del ser.

En un sentido negativo, perfecto es el ser al que nada absolutamente falta de perfección; así es absolutamente perfecto el ser al cual le son debidas y necesariamente posee de tal manera todas las perfecciones que ninguna absolutamente le falta ni privativa ni negativamente.

En los dos sentidos se afirma de la esencia de Dios que es simplemente perfecta.

4. La tesis se prueba a posteriori tomando como base lo que más arriba dijimos acerca de los efectos de Dios, ser primero: toda perfección posible o es increada o creada. Si es increada, no puede estar sino en el ser primero, pues fuera de él no hay nada increado. Si es creada debe necesariamente derivarse de este ser primero como de causa primera y principal, pues ya hemos demostrado que nada puede existir fuera de él sino proviniendo de él, de lo cual se sigue que toda perfección no increada ha de estar necesariamente en el ser primero de un modo más

noble y elevado. La razón de la última afirmación es que la perfección del efecto ha de presuponerse necesariamente en la causa que de suyo y con virtualidad propia y suficiente puede comunicar tal perfección al efecto —porque, ¿cómo podría una causa dar lo que de ninguna manera en sí tiene?—. El mismo argumento vale también proporcionalmente para cualquier perfección verdadera y realmente posible —se dé o no actualmente en alguna creatura— porque si es posible su existencia ha de proceder de Dios, y por consiguiente ya desde ahora debe estar de alguna manera en Dios ya que no puede proceder de él sino lo que de algún modo está en él.

De todo lo cual se sigue que pertenece a la esencia de Dios el incluir en sí de algún modo toda la perfección del ser.

6. ... El primer ser supera en perfección no sólo a todos los seres que existen, sino también a todos los que pueden existir; por consiguiente es necesariamente superior a todos en perfección precisamente en cuanto contiene en sí las perfecciones de todos.

El antecedente se prueba porque el primer ser no sólo es primero entre los que existen, sino también entre todos los posibles. Además si fuese posible otro ser más perfecto, ese tal sería necesario y por consiguiente ya existiría actualmente —de lo contrario podría ser hecho por otro, hipótesis contradictoria, pues no lo podría hacer el primer ser que no puede producir un algo más perfecto que él mismo. Por consiguiente el primer ser es el más perfecto de todos los posibles.

La consecuencia se prueba porque si se supusiera un ser cualquiera que superara a todos los demás en perfección y no contuviera sin embargo las perfecciones de todos ellos, ese tal no sería más perfecto que todo ser posible ya que podría existir otro no sólo más perfecto sino también que contuviera a los otros...

8. ... Los teólogos distinguen dos clases de perfección en el ser: a unas las llaman «simplemente simples», a otras «perfecciones mixtas» o no simplemente tales.

A la primera clase pertenecen las que no involucran en su concepto imperfección de ninguna especie,

ni repugnancia u oposición con otra perfección igual o mayor. Pertenece, pues, al concepto de perfección simple el ser perfección absoluta y no relativa, porque toda perfección relativa excluye a la que se le opone y que en sí considerada puede ser igualmente perfecta. También debe de tal manera ser perfección absoluta que no incluya imperfección alguna ni se oponga a otra perfección superior...

Las perfecciones que no sean de esta clase, se llaman mixtas o perfecciones no simplemente tales sino en cierta línea solamente.

Todas las perfecciones simplemente simples se encuentran formalmente en Dios. — 9. Afirmamos que todas las perfecciones simplemente tales se encuentran en Dios formalmente. En efecto, en su concepto formal no involucran imperfección alguna sino sólo pura perfección, ni se oponen contrariamente entre sí. Por eso poseerlas formalmente es mejor que carecer de algunas de ellas, y consiguientemente pertenece a la esencia del ser absolutamente perfecto en toda la amplitud del ser, el poseer formalmente tales perfecciones.

Además tratándose de esta clase de perfecciones no se puede pensar un modo más noble de contenerlas que el poseerlas formalmente, pues en su noción formal no dicen limitación ni imperfección, y por otro lado es imposible imaginar un grado de ser más excelente que aquél a que esas perfecciones formales pertenecen...

En cambio de las perfecciones mixtas —o perfecciones en ciertas líneas solamente— debemos afirmar que el incluirlas formalmente no pertenece a la perfección acabada del ser primero... porque de lo contrario debería incluir cosas repugnantes y opuestas entre sí. A esto se añade que muchas veces tales perfecciones incluyen en su concepto formal limitación, composición y otras imperfecciones por el estilo. Por consiguiente las perfecciones mixtas en cuanto tales no pueden pertenecer a la perfección acabada del ser supremo; consiguientemente la perfección de este ser exige el contener tales perfecciones eminentemente...

Qué significa el que un ser contenga a otro eminentemente. — *10.* ...«Contener eminentemente» es

poseer una perfección superior tal, que virtualmente contenga lo que existe en la perfección inferior. Esto no podemos explicarlo mejor que echando mano de una relación a la causalidad o al efecto.

Consiguientemente, las perfecciones todas de las creaturas, en cuanto están eminentemente en Dios, no son otra cosa que la misma esencia creativa de Dios, como dice San Agustín... Y decimos que la esencia creativa de Dios es eminentemente todas las cosas en cuanto ella, por sí sola y por su eminente virtualidad, puede comunicar esas perfecciones a todas las cosas.

Sección II

¿SE DEMUESTRA QUE DIOS PUEDE SER INFINITO?

1. Finito e infinito, a decir de Aristóteles, se dicen propiamente del volumen de una masa, y como en Dios no se da masa —lo suponemos—, no podemos hablar aquí de infinito en este sentido propio, sino que debemos darle un sentido traslaticio como el que le da San Agustín en el lib. 6 de Trinit., c. 8: «En las cosas que no son grandes por su masa, ser mayor equivale a ser mejor».

Tampoco hablamos ahora de sola la infinitud en duración, pues es evidentísimo que Dios es eterno y consiguientemente infinito en su duración.

Nuestro problema, por lo tanto, versa directamente sobre la infinitud en esencia y perfección y por ende también en virtualidad operativa —estas dos cosas son proporcionales entre sí—. por lo cual se demuestra a priori la infinitud virtual por la infinitud esencial y a posteriori la infinitud esencial por la infinitud virtual...

Demostración de la infinitud de Dios por su ser esencial. — *20.* La consecuencia: «Dios es el ser mismo por esencia, por consiguiente es infinito en perfección», se fundamenta próximamente —aun en la mente de Santo Tomás— en que ser infinito en esencia se expresa mediante una negación que a pesar de su forma señala una perfección absoluta en el ser

y no una imperfección; ahora bien, el primer ser, por lo mismo que es su ser por esencia, es perfectísimo; por consiguiente, incluye también la perfección que consiste en ser simplemente infinito.

Por eso Santo Tomás (S. T., I, 4, 2), de que Dios es el ser mismo subsistente deduce que es tan absolutamente perfecto que incluye en sí toda la perfección del ser. La fuerza de tal hilación está principalmente en que Dios, como no recibe de otro su existencia o su formalidad de ser. sino que es lo que es, de por sí y en virtud de su intrínseca naturaleza y necesidad, no puede poseer en sí la perfección y formalidad del ser de una manera disminuída y cuasi parcial; incluye, por consiguiente, de algún modo, todo el ser y toda la perfección del ser.

Por este mismo principio y en la misma línea de pensamiento se deduce también la infinitud del ser que existe de por sí.

En qué consiste la infinitud de Dios. — *21.* En efecto: tal infinitud no consiste en otra cosa sino en que la perfección del primer ser no esté circunscrita y determinada a un solo género de las perfecciones que vemos repartidas en las creaturas, de modo que, dejando de lado a los demás, a él únicamente incluya en ese grado eminentísimo que compete a la perfección suma. Con la infinitud pugna también poseer cada uno de los géneros de perfección en forma limitada a cierto y determinado grado de los que se encuentran en el ser participado. Lo infinito ha de poseer toda perfección en un modo más noble y elevado que aquél con que cualquier creatura pueda participarla por más y más indefinidamente que progrese.

Ahora bien, todo lo que acabamos de decir se realiza en la perfección del ser primero, esa perfección en virtud de la cual contiene en sí toda perfección posible, como acabamos de demostrar precedentemente.

Por consiguiente, del principio utilizado más arriba se deduce igualmente la infinitud y la perfección absoluta...

SECCIÓN III

¿SE DEMUESTRA QUE DIOS PUEDA SER ACTO PURO SIMPLICÍSIMO?

2. Con la sola razón natural se puede demostrar que Dios es acto puro y ser simplicísimo...

«Acto puro» es aquel ser que carece de toda potencialidad. Se llama «acto» en cuanto incluye al ser que es la última o, mejor dicho, la primera actualidad de una cosa. Por eso no se le llama acto formal o actuante, sino existente en sí mismo en acto. Se llama «puro» para excluir la potencia objetiva, o sea todo estado de existencia meramente potencial —opuesto al concepto de ser intrínsecamente necesario, como es de por sí claro—, y también para excluir toda potencia pasiva verdadera y real. Bajo este segundo aspecto la propiedad que tratamos coincide con la simplicidad y ha de ser probada simultáneamente con ella.

No se excluye, sin embargo, con esta fórmula, la potencia activa, al contrario, pues todo ser obra precisamente en cuanto está en acto, y así la capacidad operativa es un modo de actualidad que más merece el nombre de virtualidad o facultad que el de potencia...

De lo dicho resulta que el concepto de acto puro fuera de la actualidad del ser primero contiene solamente una negación que declara más su perfección. De esa negación nada queda por decir, sino lo que a continuación explicaremos acerca de la simplicidad.

3. ...La simplicidad no añade al ser que se denomina simple una cosa o modo positivo, sino solamente la negación de composición... Esa negación circunscribe o indica en realidad una perfección, primero porque excluye la imperfección de la composición, y segundo porque, en igualdad de circunstancias, lo que es más simple es también más perfecto —aunque, absolutamente hablando, no siempre lo más simple es mejor; así, la parte es más simple que el todo sin ser más perfecta que él, y el accidente es muchas veces más simple que la substancia, aunque le es inferior en orden y grado del ser; pero

dentro del mismo grado entitativo y en igualdad de circunstancias la simplicidad es signo de perfección.

4. Esto supuesto, es fácil deducir la tesis presente de las anteriormente probadas: hemos demostrado que Dios es el ser absolutamente perfecto; ahora bien, es mucho más excelente poseer una perfección suma y acabada en una entidad simplicísima que en una agregación de diversos elementos; por consiguiente, este modo de ser es atributo del ser primero...

5. ...Es evidente que una cosa no puede ser perfectísima si es el resultado de la agregación de perfecciones o elementos o partes distintas. En tal caso cada uno de los componentes sería imperfecto, primero porque ninguno de ellos incluiría en sí mismo toda perfección; segundo porque cada uno de ellos sería incompleto e insuficiente en la línea del ser, y lo que de ellos resultase no podría ser absolutamente perfecto porque el mero hecho de constar de elementos imperfectos es una gran imperfección...

6. ...Si el ser primero constase de muchas entidades parciales, una de dos: o cada una de esas entidades sería simplemente primera en la línea del ser, es decir, poseería de por sí su propio ser y no en virtud de otro; o una poseería de por sí y primariamente su ser y las otras lo recibirían de ella.

La primera hipótesis es imposible porque las razones con que más arriba probamos la imposibilidad de muchas seres de por sí necesarios se aplican no solamente a los seres completos, sino también a los parciales, y con tanta mayor fuerza a los parciales cuanto su modo de ser los hace más imperfectos...

7. ...Tampoco puede el primer ser estar compuesto de diversos elementos de los cuales uno exista cuasi primariamente y de por sí y los otros con dependencia de él, porque así todo el compuesto no sería ya un ser de por sí e independiente...

SECCIÓN IV

¿CÓMO SE EXCLUYE EN DIOS TODA COMPOSICIÓN SUBSTANCIAL?

1. ...La composición substancial puede ser de cinco clases —cuatro reales y una lógica—, a saber: de existencia y esencia, de naturaleza e hipóstasis,

de materia y forma, de género y diferencia específica o, lo que es lo mismo, de especie y diferencia individual o de cualquier grado superior e inferior...

Exclusión de la composición de existencia y esencia. — *2.* La primera composición, de existencia y esencia —sea la que fuere—, es evidente que no se encuentra en Dios, pues ya hemos demostrado que el ser primero no puede tener su existencia más que de su esencia...

Y podemos explicarlo todavía más: Dios ni está ni se puede pensar como estando en potencia a la existencia, ya que necesariamente existe simplemente en acto; por consiguiente, la existencia no se concibe como agregada a la esencia de Dios como a potencia objetiva a la existencia, ni mucho menos como a potencia receptiva; por consiguiente, de ninguna manera puede formar composición con la esencia de Dios...

El antecedente de la última consecuencia... es especialmente evidente en Dios, ya que ninguna potencia propiamente receptiva puede darse en él, y mucho menos la potencia a la existencia; en efecto, la potencia pasiva como tal pasa a estar en acto bajo el influjo de un agente..., y en Dios la potencia a la existencia no puede ser reducida al acto por ningún agente, pues ese agente, o le sería extrínseco —y esto estaría en contradicción con el ser primero—, o le sería intrínseco —y esto estaría en contradicción con el ser mismo, pues ninguna cosa puede ser causa de su propia existencia...

Exclusión de la composición de naturaleza e hipóstasis. — *3.* Sobre la segunda composición casi no podemos decir nada en particular con los solos principios naturales, pues nuestra fe nos enseña que en Dios, en la unidad de naturaleza, se da simultáneamente una trinidad de personas, misterio que no puede la razón natural dilucidar...

Dejando, por lo tanto, de lado la unidad o pluralidad de las personas y utilizando vagamente el término y noción de subsistencia, podemos afirmar que la razón natural nos enseña que Dios no es subsistente por composición o adición de alguna cosa o modo realmente distinto de su esencia, y, por consi-

guiente, que no puede darse en Dios composición de naturaleza e hipóstasis...

Si se habla de la subsistencia como tal, ella pertenece a la esencia de Dios; por consiguiente, no forma composición con ella. El antecedente se demuestra con la razón natural por lo dicho, ya que Dios es esencialmente su ser subsistente; en efecto, siendo por esencia su propio ser y existiendo de por sí con intrínseca necesidad, es también esencialmente perfectísimo; ahora bien, el ser mejor y más perfecto es el ser subsistente, y tanto mejor será cuanto más idénticamente incluya en su misma noción esencial de ser, la noción suprema de subsistencia o existencia de por sí.

4. Pero si se habla de la personalidad o subsistencia en cuanto incluye todos los elementos que en rigor pertenecen a la noción de persona, la razón dada no tiene ya aplicación en Dios por el misterio de la Trinidad... Por esto la mejor razón para excluir esta composición es la razón general de que en Dios se ha de negar toda imperfección...

Exclusión de la composición de materia y forma. — *8.* De esta tercera composición nuestra tesis es también evidentísima... porque de cualquier manera o bajo cualquier noción que se conciba «materia», necesariamente dice relación a una forma como sujeto o potencia receptiva, de lo contrario no tendría nada de común con la materia que nosotros conocemos ni habría razón de darle el nombre de «materia», que significa propiamente la potencia receptiva del acto substancial. Ahora bien, en el ser primero no puede darse una potencia semejante porque Dios es el acto primero o el ser primero actual; por consiguiente, es también acto puro y está en contradicción con Él el admitir una potencia semejante...

La menor se prueba porque, supuesto un ser cualquiera que tenga en sí mezcla de acto y potencia, se puede concebir otro que sea acto más perfecto y anterior, a saber, el que estuviese despojado de esa potencialidad; por consiguiente, el acto primero debe ser también acto puro.

Exclusión de la composición de género y diferencia. — *31.* El primer argumento es que no hay con-

cepto alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las creaturas; por consiguiente, mucho menos puede haber un concepto genérico. Ahora bien, si Dios y las creaturas no coinciden en ningún género común, Dios no puede tener ningún género, pues no puede tenerlo común con otros dioses...

32. El segundo argumento es que en Dios no puede existir ni concebirse una diferencia propiamente tal, ya que —como dice Aristóteles (3, Met.)— pertenece al concepto de diferencia el estar fuera de la noción del género o, en otras palabras, el no incluir al género en su concepto abstracto, y es imposible abstraer en Dios una noción particular de otra común de modo que ninguna de las dos quede esencialmente incluída en la otra...

Y esto se demuestra así: el género en cuanto género no puede decir perfección infinita siendo en sí algo informe y potencial; tampoco la diferencia propiamente dicha puede incluir perfección infinita, ya que no incluye la perfección del género, que necesariamente ha de ser simplemente simple tratándose de un género que en su extensión contiene a Dios. Por lo tanto, de un género y diferencia tales no puede resultar una esencia infinita y, consiguientemente, repugna simplemente a la esencia infinita el estar compuesta de género y diferencia.

Cierto es que en Dios se puede concebir una noción por lo menos analógicamente común a Dios y a las creaturas, y una noción determinada y propia de Dios; pero, no obstante, es imposible concebir en Él una noción determinable y una noción determinante tales que ninguna de las dos esté esencialmente incluída en la otra. Este modo de composición es propio de las cosas finitas, a las que su diferencia constitutiva aporta solamente una perfección limitada y circunscrita; en Dios la determinación hay que entenderla de un modo más simple, a la manera como hemos explicado más arriba la determinación de los conceptos trascendentales a los conceptos más determinados.

SECCIÓN V

¿CÓMO SE EXCLUYE EN DIOS TODA COMPOSICIÓN ACCIDENTAL?

2. El primer argumento en apoyo de esta verdad se puede deducir de lo que antes dijimos acerca de la perfección de Dios: en razón de su modo de ser, por identificarse esencialmente con su propio ser, demostramos que Dios era absolutamente perfecto; por consiguiente, no es capaz de recibir accidentes que lo perfeccionen.

SECCIÓN VI

RELACIÓN DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS CON SU ESENCIA

2. Creo que se debe afirmar, sin género alguno de duda, que los atributos divinos, en cuanto dicen algo real y positivo acerca de Dios, no se distinguen actualmente en la realidad ni entre sí, ni tampoco de la esencia divina. Es la opinión de Santo Tomás (I, 13, 4)...

Demostración de esta tesis por la sola razón natural. — *3.* Dejando de lado los fundamentos teológicos, creo que también con la sola razón se puede demostrar evidentemente nuestra tesis.

A priori se demuestra por lo que dijimos sobre la perfección del ser divino: hemos demostrado que, por ser esencialmente su propio ser, es también esencialmente perfecto en grado sumo e incluye en su ser toda perfección; por consiguiente, así como las perfecciones contenidas en Dios eminentemente tal cual están en él no son algo distinto de su esencia, así las perfecciones simplemente tales que existen en Dios formalmente y que nosotros denominamos «atributos» suyos tampoco se distinguen de su esencia...

Otra razón son los absurdos que se seguirían de la opinión contraria; en efecto, si se la supusiese verdadera, habría que admitir que esas perfecciones le convienen a Dios por una verdadera composición...

Todos los atributos de Dios se incluyen entre sí esencialmente. — *10.* Las divinas perfecciones o atributos están de tal manera relacionados entre sí que todos se involucran mutuamente en su esencia, y toda la esencia de Dios pertenece al concepto de cada uno de ellos. De aquí se sigue que, aunque nosotros distinguimos lógicamente diversos atributos, en realidad no existe sino una perfección simplicísima que no es más que la esencia total de Dios...

Y la razón es clara, porque todos esos atributos no pueden convenir en una misma esencia simplicísima... sin que tengan también entre sí la misma identidad y, por así decirlo, la misma relación esencial. Además, cualquiera de esos atributos es infinito no sólo en la línea de algún género particular, sino simplemente en la línea del ser, ya que son el ser de por sí necesario y el mismo ser por esencia; por consiguiente, es menester que en su noción esencial incluyan esa esencia y todos los demás atributos, como acertadamente notó Cayetano (de Ente et Essentia, c. 6, q. 12).

Se objetará que al hablar de estos atributos se habla, o según lo que ellos son en la realidad, o según nosotros los concebimos lógicamente.

En el primer caso todo lo que acabamos de decir es verdadero, pero la expresión es muy impropia, pues cuando hablamos de las cosas lo hacemos tal como nosotros las concebimos...

En el segundo caso todo lo dicho sería falso, pues la justicia tal como nosotros la concebimos prescinde de toda otra perfección, por lo cual no podemos incluir los demás atributos en la noción esencial de justicia como tal...

Cómo se atribuye correctamente a Dios lo que de Dios concebimos. — *11.* A esta dificultad se responde que hablamos de las cosas mismas que concebimos en Dios y tal como nosotros las concebimos, advirtiendo, sin embargo, que la reduplicación no se refiere al modo de concebir de parte nuestra, sino de parte de la cosa concebida.

En efecto, hay que tener en cuenta que, si bien nosotros concebimos imperfectamente las cosas más

perfectas y divinas —las concebimos a la manera de las cosas en las cuales se apoya nuestro conocimiento—, no las concebimos, sin embargo, errónea o falsamente, pues no atribuímos a las cosas concebidas la imperfección de nuestro modo de concebir, sino que, al contrario, bajo ese modo concebimos su verdadera perfección...

12. ...Cuando decimos que la justicia como justicia es misericordiosa o que el entendimiento como entendimiento es voluntad, si nos referimos a las cosas mismas concebidas, las expresiones son verdaderas, pues en tal caso su sentido sería que lo que se concibe bajo esa noción de justicia o entendimiento incluye formal y esencialmente a la noción de misericordia, voluntad, etc. Pero si se habla de las cosas tal como distinta y expresamente las concebimos, entonces semejantes expresiones son falsas, ya que nuestra mente divide con sus conceptos inadecuados esa cosa en sí absolutamente indivisible, y entonces, aunque la cosa en sí absolutamente sea la misma, sin embargo, no cae bajo cada uno de los conceptos según la totalidad de su noción; por consiguiente, si la reduplicación se hace en orden a nuestros conceptos, no se puede predicar de un atributo lo que se predica de otro...

Sección VII

¿PUEDE PROBAR LA RAZÓN NATURALMENTE QUE DIOS ES INMENSO?

1. Ante todo, conviene entender qué significa la palabra «inmensidad».

Muchas veces «inmenso» se toma como equivalente a «infinito». De la inmensidad así entendida ya hemos hablado suficientemente.

Estrictamente tomada, la inmensidad dice una relación a la ubicación o, lo que es lo mismo, significa la presencia de Dios en todas las cosas. En este sentido es un atributo especial en virtud del cual se afirma que Dios está en todas partes...

3. Con la razón natural se puede demostrar que

Dios es inmenso y, consiguientemente, que está en todas partes.

Esta verdad... se puede demostrar, o totalmente a posteriori por los efectos, o a priori por alguno de los atributos antes demostrados.

El primer camino lo enseña Santo Tomás en I, 8, 1, donde por el universal influjo y acción de Dios deduce que Dios está en todas partes real e íntimamente presente a todas las cosas. En efecto, todo agente debe estar unido al paciente en el cual opera; ahora bien, Dios es el agente universal que todo lo produce y que obra en todas las cosas que existen; por consiguiente, está íntimamente presente en todas las cosas...

Sección VIII

¿PUEDE PROBAR LA RAZÓN NATURALMENTE QUE DIOS ES INMUTABLE Y ETERNO?

1. Unimos estos dos atributos porque, habiendo demostrado anteriormente que Dios es infinito en duración por carecer de principio y fin en virtud de la intrínseca necesidad de su esencia, si ahora probamos que es también inmutable, se concluirá la definición de eternidad y se encontrará que toda ella se realiza perfectísimamente en Dios...

2. Con la razón natural se puede demostrar suficientemente que Dios es inmutable.

Este atributo en toda su plenitud creo que no se puede probar evidente e inmediatamente a partir de algún efecto, sino que es menester echar mano de otros atributos para deducirlo cuasi a priori.

Primero, por la simplicidad de Dios: todo cambio —si se toma propiamente— requiere algún género de composición, pues es necesario algún sujeto que permanezca en uno y otro término y que adquiera o pierda algo por el cambio, todo lo cual no puede hacerse sin composición. Si se toma en forma menos estricta y más impropia, de modo que comprenda también la creación o aniquilación, entonces requiere por lo menos la composición de existencia y

esencia —o de acto y potencia objetiva—, la cual, sea cual fuere, no puede admitirse en Dios.

Segundo, por la necesidad del existir y la perfección del ser primero: de lo primero se sigue que no puede cambiarse substancialmente; de lo segundo, que no puede cambiarse accidentalmente...

SECCIÓN IX

¿CÓMO PUEDE COMPAGINARSE LA INMUTABILIDAD CON LA LIBERTAD DIVINA?

2. El nudo de la dificultad está en que el acto libre es algo que está en Dios y que, por lo mismo que es libre, puede no estar en Dios; por consiguiente, Dios es necesariamente mutable en razón de ese acto.

Una respuesta sería decir que, aunque Dios podría absolutamente no tener el acto libre, sin embargo, supuesto que lo tiene, lo tiene desde toda la eternidad, y una vez que ya lo posee es imposible que carezca de él, lo cual basta para la inmutabilidad. Así declara Santo Tomás (I, 19, 7) la inmutabilidad en la voluntad divina...

Esta explicación bastaría si el acto libre en Dios no añadiese nada a la entidad necesaria del mismo Dios; pero si añade algo —como supone la objeción—, no parece suficiente. En efecto, es cierto que la mutación —rigurosamente hablando— se realiza sólo cuando en su duración una cosa está ahora afectada de distinta manera que antes; pero también es de alguna manera mutación e imperfección el que en distintos momentos lógicos se añada a una cosa algo en virtud de lo cual esté afectada en un ahora lógico de distinta manera que en un antes también lógico...

Y esto es lo que parece acontecer en Dios en los actos libres: su voluntad considerada en sí no posee ninguno de esos actos, y en realidad podría carecer de cualquiera de ellos, por consiguiente, en un antes lógico la voluntad divina carece de tales actos y después es modificada por ellos; por lo tanto, se cambia y se le añade verdaderamente desde la eternidad algo, que podría no habérsele añadido —e inversa-

mente también se le podría añadir algo, que no se le añade porque Él no quiere.

4. Esta dificultad es una de las más obscuras con que a propósito de Dios tienen que enfrentarse los teólogos; sin embargo, como no sobrepasa el ámbito de los principios naturales, no podemos dejarla de lado en nuestras investigaciones...

35. Lo dicho sobre las diversas opiniones creo que muestra suficientemente lo intrincado del problema; en realidad, es más fácil atacar cualquiera de las teorías que defender o explicar nítidamente una de ellas. Por eso no me avergüenzo de confesar que no encuentro nada que me satisfaga, a no ser admitir que en estos casos hay que creer de Dios lo que sea más conforme con su perfección inefable y lo que esté más distante de toda imperfección, aunque no lleguemos a captar de qué manera eso se dé en Dios.

Lo cual supuesto, me parece que los puntos siguientes contienen la solución más adecuada.

Primero: Dios quiere y ama verdaderamente, con propiedad y sin metáfora, lo que libremente quiere o ama, y pudo no haberlo amado...

36. Segundo: Dios quiere a las creaturas con un acto real de su voluntad o, mejor, con un acto que es su voluntad y su esencia..., porque Dios no puede querer a sí mismo o a otra cosa cualquiera por algo ficticio o imaginario, sino debe quererlo por algo que sea subsistente en la realidad y que exista verdaderamente en Él, ya que verdadera y realmente quiere y ama...

37. Tercero: Dios quiere todo lo que Él quiere, y no quiere lo que no quiere —trátese de actos necesarios o libres—, con un acto absolutamente idéntico, simplicísimo e indivisible, y sin ningún aumento o disminución real en Él...

Y aunque no podemos comprender de qué modo esto se aplica a Dios, podemos, sin embargo, explicarlo dentro de ciertos límites. El querer de Dios es infinito tanto en la línea del ser como en la del apetito, y es infinito, no a manera de potencia ni a manera de acto incoado o primero, sino a manera de acto último y perfectísimo. Por lo tanto, su querer, en virtud de su entidad simplicísima, toda la cual posee necesariamente, es suficiente para alcan-

zar todos los objetos apetecibles —a cada uno según la medida de su propia capacidad—. De lo cual se sigue que en ese acto existe toda la actualidad necesaria para que Dios se ame a sí mismo y a las otras cosas por sí mismo — a sí mismo como fin, a las otras cosas como medios; a sí mismo necesariamente, como lo exige su propia bondad; a las otras cosas libremente, pues no requiere más la bondad del fin u objeto.

En resumen, cuando Dios ama cosas distintas de él mismo, no las ama con otro acto o por otra cosa añadida al acto con que se ama a sí y con que podría no amarlas.

38. En esto, pues, consiste la profundidad de este misterio: concebimos al acto libre como una forma que según toda su realidad procede necesariamente de Dios —o, mejor, es el mismo Dios— y, sin embargo, no necesariamente produce el adecuado efecto formal —valga la expresión—, que podría producir en orden a los objetos extrínsecos; por el contrario, está en la mano y potestad de Dios en tender o no con ese acto a tales objetos, y, cuando tiende, los ama y quiere verdaderamente, sin por eso tener más de lo que tendría si no los amase.

Todo esto que nosotros explicamos a modo de forma y efecto formal está en Dios de una manera mucho más eminente y elevada. En las formas imperfectas nunca puede acontecer que una forma absolutamente la misma y necesariamente existente en el sujeto no produzca todo su efecto formal; por eso no se puede comprender que la voluntad creada tenga necesariamente un acto de voluntad, y a pesar de ello esté en su mano el querer o no querer por ese acto algún objeto al que pueda referirse, ya que el acto que existe en la potencia tiene necesariamente en ella todo su efecto formal y la hace tender actualmente a todo su objeto. En cambio, el querer divino, como no es una forma informante ni un acto actuante, sino un acto purísimo, hay que concebir que constituye al volente de una manera más elevada y se refiere a sus objetos con una potestad eminente, en virtud de la cual puede alcanzar o no sus objetos secundarios sin mutación o adición alguna real en sí mismo.

SECCIÓN XII

¿SE DEMUESTRA QUE DIOS NO PUEDE SER ÍNTEGRAMENTE COMPRENDIDO NI CONOCIDO EN SU ESENCIA MISMA?

1. Otro atributo de Dios es la incomprensibilidad...

Este atributo hay que entenderlo en relación al entendimiento creado, porque para sí mismo Dios es comprensible, si es correcto aplicar la metáfora de la comprensión a una cosa con respecto a sí misma.

En realidad, el nombre de comprensión propiamente ha sido tomado de los cuerpos extensos, en los cuales no se dice que un cuerpo se comprende a sí mismo, sino que comprende a otro, al cual circunda o abraza de tal modo que no deje nada fuera de sí. De ahí se trasladó el nombre a la visión, y se llamó comprensión a la que hace ver al objeto en cuanto es visible sin dejar oculto nada de él para el que ve... Por eso, si la analogía de la metáfora hubiese de mantenerse en todos sus puntos, no se debería hablar de comprensión de una cosa respecto de sí misma; con todo, como la intelección reflexiona sobre sí misma —o, lo que es lo mismo, sobre el que entiende—, así como se dice que Dios se ve a sí mismo, así también se dice muy propiamente que se ve a sí mismo totalmente en cuanto es visible —pues no es menos intelectivo que inteligible—, y en este sentido es exacto decir que es comprensible para sí mismo.

Por lo tanto, cuando lo denominamos incomprensible, hablamos en relación al entendimiento creado.

Posibilidad de conocer naturalmente y dentro de ciertos límites la esencia de Dios en esta vida. — *6.* ...En esta vida podemos de alguna manera conocer naturalmente lo que Dios es, o la esencia divina...

Todos los raciocinios con que anteriormente hemos demostrado que ciertos atributos divinos se conocen por la razón natural demuestran también que por todos ellos se manifiesta la esencia de Dios, y en la medida en que se le aplican, se le aplican esencialmente...

Además, a Dios le atribuímos muchos predicados que le son comunes con las creaturas y que según una noción abstractísima o análoga se dicen con propiedad de Dios —por ejemplo, que es ser, substancia, espíritu, etc.—; ahora bien, esos atributos se predican esencialmente de las creaturas; por consiguiente, mucho más esencialmente se predican de Dios.

Para apropiar a Dios estos predicados y formar de alguna manera un concepto propio de Dios —es decir, un concepto no común con las otras cosas— añadimos ciertas cuasi diferencias o modos que subrayan la singular excelencia con que en Dios se realizan tales predicados —por ejemplo, cuando decimos que Dios es ser por esencia, infinito, acto puro—; por consiguiente, conocemos verdaderamente de alguna manera la esencia de Dios.

7. Pero debemos, asimismo, afirmar del hombre en esta vida —y en general de cualquier creatura— que es incapaz de conocer a Dios esencialmente por sus efectos y usando la sola razón natural...

La razón es la que dimos ya más arriba: no hay ningún efecto de Dios tan completamente semejante a él que lo refleje con propia similitud, y, por consiguiente, no puede manifestar una cuasi diferencia propia o un último constitutivo de Dios tal cual es en sí. Además, el modo de ser de Dios es un modo distinto del de cualquier creatura y dista más de la creatura aun espiritual que lo que dista la creatura espiritual de la material; por consiguiente, de la perfección de la creatura nunca se podrá concebir esencialmente la perfección del Creador.

SECCIÓN XIV

¿SE DEMUESTRA QUE DIOS POSEE POR ESENCIA VIDA INTELECTUAL Y FELICÍSIMA?

1. ...Los atributos que hemos tratado hasta ahora se aplican a Dios según esa pimera diversidad que rige entre Él y todos los demás seres en la misma noción de existir o de ser; en cambio, la descripción que ahora estudiaremos consta de atributos o predicados en los cuales Dios coincide con las creaturas

en línea recta hasta el último grado y cuasi diferencia que lo distingue de las otras cosas.

Dios es substancia. — *2.* Que Dios sea substancia lo encontramos ya probado en las investigaciones precedentes; en efecto, siendo el primer ser, consta que no puede ser accidente —ser imperfecto y que necesariamente supone a la substancia para radicarse en ella.

Por otro lado, con el mismo principio demostramos que Dios es un ser de tal naturaleza que no admite accidente de ninguna clase.

Por lo tanto, no puede ser sino substancia...

Dios es viviente. — *3.* Que Dios sea substancia viviente no sólo es evidente, sino también absolutamente claro una vez que se admite que existe Dios en la naturaleza, pues es más increíble que una cosa inanimada —algo así como un leño o una piedra— sea Dios, que no el que Dios no exista...

Y es fácil de probar a posteriori, porque todo lo que existe fuera de Dios procede de Dios; ahora bien, entre las creaturas hay muchas que tienen vida y que, consiguientemente, la tienen de Dios; por lo tanto, mucho más la tendrá Dios; luego, Dios es una substancia viviente...

¿Cómo vive Dios? — *6.* Resta, sin embargo, una dificultad, porque la noción de vida no parece ser la de una perfección simplemente simple, y de ser así no podría encontrarse formalmente en Dios...

En efecto, nosotros no podemos concebir a un ser viviente sin echar mano de una relación a la eficiencia, a saber, concibiéndolo como algo que puede dirigirse o moverse a sí mismo de alguna manera; por otro lado, pensamos que una cosa anteriormente viviente ha perdido ya la vida cuando perdió toda motricidad intrínseca; por lo tanto, la vida incluye intrínsecamente esa imperfección que consiste en moverse y ejercitar la propia virtualidad activa sobre sí mismo; consiguientemente, no es perfección simplemente tal ni puede encontrarse formalmente en Dios.

7. Esta dificultad nos permitirá declarar de qué modo se encuentra la vida en Dios.

Ella muestra con toda nitidez cuán diverso es el

modo de vivir de la substancia divina y de la substancia creada; y lo que más arriba dijimos acerca de los atributos positivos de Dios en este caso mucho más claro, a saber: que no están en Dios formalmente del mismo modo que lo están en las creaturas, sino de un modo eminente; en Dios están formalmente, pero según un modo más elevado, que excluye toda la imperfección de las creaturas.

Hablando, pues, de la vida, el modo con que las creaturas la poseen presenta dos aspectos: uno, que existiendo en su estado natural se actúan a sí mismas, o perfeccionándose dentro de ciertos límites, o representando en sí mismas otros objetos mediante el conocimiento, o tendiendo a ellos mediante el apetito perfecto; otro, que todo esto lo hacen por una verdadera causalidad y movimiento con el cual se mueven a sí mismas, sea con movimiento propio, sea por lo menos con un cambio perfectivo.

El primero de estos aspectos es perfección y no incluye o supone imperfección sino en cuanto incluye al segundo, es decir, en cuanto ese actuarse es gracias a una verdadera causalidad.

Tal imperfección ha de removerse de la vida de Dios, y sólo se le ha de atribuir el aspecto de perfección.

Por lo tanto, ha de concebirse a Dios como teniendo actualísimamente toda la perfección que tiene el viviente cuando se actúa a sí mismo al entender o conocer, dejando de lado la imperfección que supone la distinción entre el acto y la potencia y el estar sometido a causalidad...

La vida de Dios es intelectual. — *9.* De lo dicho es fácil deducir la segunda parte que nos habíamos propuesto, a saber, que Dios es una substancia viviente con vida intelectual...

Santo Tomás prueba que Dios vive porque entiende, pues entender es un acto de vida o acto vital, ya que es un acto inmanente y que proviene intrínsecamente, sea por eficiencia, como sucede en la vida accidental, sea por esencia.

Que Dios sea inteligente lo prueba el mismo Santo Tomás..., porque es espiritual o inmaterial, lo cual dejamos nosotros probado más arriba al hablar de la simplicidad de Dios... Y, en efecto, no puede

darse una substancia espiritual que no sea al mismo tiempo intelectual.

La felicidad de Dios. — *16.* En último término añadí que Dios posee una vida intelectual plenificante para declarar así la perfección y felicidad de su vida...

Una manera muy exacta de explicar esta perfección singular de la vida divina es la siguiente: Dios se basta de tal manera a sí mismo que no necesita de ningún otro ser ni para vivir ni para vivir dichosa y felizmente; y esto no lo puede comunicar a ninguna creatura.

En efecto: los vivientes inferiores y materiales necesitan multitud de apoyos intrínsecos para poder vivir... Lo mismo, proporcionalmente, se puede afirmar de la vida del hombre en lo que se refiere a sus operaciones inferiores, porque en lo que se refiere a su operación suprema o racional, sigue más bien el modo de las inteligencias. Pero tampoco las inteligencias creadas se bastan a sí mismas para vivir, y mucho menos para vivir felizmente..., ya que la inteligencia creada no existe de por sí, ni es el bien sumo y perfecto, y por eso tampoco es el fin último de sí misma y, por lo tanto, postula algún otro fin extrínseco y último al que pueda alcanzar con sus operaciones vitales y en el cual pueda vivir felizmente.

17. Dios, en cambio, siendo como es el bien sumo y perfecto, no necesita por ningún concepto de algo extrínseco a sí mismo para vivir felicísimamente: Él no tiene un principio eficiente del cual dependa en su ser, o en su vivir, o de cualquier otra manera; tampoco tiene un fin fuera de sí mismo, pues, al contrario, es el fin de todos los demás seres, y de sí mismo no es propia y positivamente fin, sino sólo negativamente en cuanto que no tiene otro fin, sino que descansa en sí mismo como en su bien sumo; tampoco necesita de un bien extrínseco como objeto para vivir felicísimamente, ya que Él mismo se basta, pues tiene en sí todo bien; finalmente, no necesita de alguna otra cosa distinta de su esencia como de operación por la cual viva felizmente, ya que —como dijimos— por su misma esencia formalmente tomada vive en acto y tiene la perfección última de la vida...

SECCIÓN XV

¿QUÉ PUEDE CONOCER NATURALMENTE LA RAZÓN ACERCA DE LA CIENCIA DIVINA?

2. Para no trabajar sobre un equívoco, debemos suponer ante todo lo que significamos con la palabra «ciencia».

No entendemos aquí una cualidad o acto propiamente producido o causado por una potencia; tampoco el conocimiento adquirido mediante el raciocinio o contaminado con otra imperfección semejante...

Todas estas imperfecciones están materialmente en la ciencia humana o angélica, pero no pertenecen a la noción formal de la ciencia como tal, noción que ahora tomamos en un sentido abstractísimo, prescindiendo de que sea creada o increada, sólo en cuanto significa el conocimiento o percepción clara, evidente y perfecta de la verdad u objeto cognoscible, sea que esa percepción se realice mediante una cualidad, sea que se realice substancialmente, sea que suponga producción y recepción, sea que rechace tales imperfecciones.

Tampoco hablamos ahora de ciencia con esa restricción con que nosotros solemos reservar esta palabra para el conocimiento de las verdades demostrables que distinguimos del «hábito de los principios», ni con la restricción con que la separamos de la sabiduría, del arte y de la prudencia.

Tomamos ciencia en general, como equivalente a la inteligencia diáfana y clara de una verdad cualquiera.

3. Afirmo que es evidente con la luz natural que en Dios se da ciencia.

Esta tesis en el sentido expuesto es tan evidente que ningún filósofo que admitiese a Dios fué capaz de negarla...

Se prueba suficientemente por lo dicho al terminar la sección precedente: hemos demostrado que Dios vive una vida intelectual, actual y perfecta; y la ciencia no es otra cosa que esa misma vida.

4. De aquí se sigue que en Dios la ciencia no está propiamente en acto primero, sino en acto segundo...

Y se prueba porque de dos maneras se puede entender la ciencia en acto primero.

Una, según la cual el acto primero es distinto realmente del acto segundo... Concebida así resulta evidentísimo que la ciencia de Dios no puede estar en acto primero, ya que un estado semejante supondría potencialidad y carencia de la perfección última; consiguientemente, también mutabilidad y otras imperfecciones semejantes.

8. La otra manera de concebir la ciencia en acto primero es suponerla siempre unida al acto segundo, aunque teniendo una actualidad diversa... En este sentido tampoco existe en Dios la ciencia en acto primero, sino sólo en la última y simplicísima actualidad de ciencia... Y se prueba porque el acto primero en relación a la ciencia puede ser doble: o a manera de potencia pasiva, o a manera de principio activo...; el primer tipo de acto primero repugna en Dios porque la potencia pasiva supone imperfección y, por lo tanto, está formalmente en contradicción con el acto puro; el segundo tipo de acto primero, en este caso supondría el tipo anterior o lo incluiría, pues, siendo la intelección un acto inmanente, no puede darse un acto primero que sea cuasi principio de la intelección sin que se dé también un acto primero receptivo de la intelección como acto último...

Sección XVI

¿QUÉ PUEDE CONOCER NATURALMENTE LA RAZÓN ACERCA DE LA VOLUNTAD DIVINA Y DE SUS VIRTUDES?

En Dios existe voluntad. — *2.* Con la sola razón natural se puede demostrar que eriste en Dios voluntad en sentido propio y formal...

A priori se demuestra por qué Dios es un viviente intelectual perfectísimo, como hemos probado anteriormente; ahora bien, pertenece a la noción de un tal viviente el poseer, además de la capacidad de entender, también la de apetecer vitalmente; por consiguiente, existe en Dios una potencia apetitiva espiritual...

Más claramente aún se puede demostrar a poste-

riori por los efectos: en las creaturas más perfectas que existen a imagen de Dios se da este apetito, siendo uno de los elementos que constituyen su excelente perfección sin incluir formalmente imperfección alguna; y que la actualización de este apetito en las creaturas se haga mediante un accidente, exista por intrínseca eficiencia o información y esté mezclada con otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la noción de voluntad como tal —que prescinde de la voluntad participada y de la voluntad por esencia—, sino que se sigue del que tal voluntad sea participada e imperfecta.

La voluntad en Dios es a manera de acto último. — *8.* Consta por la razón natural que la voluntad que existe en Dios no existe a manera de potencia real, sino a manera de acto puro y último.

Esta tesis se explica y se prueba con el mismo método con que probamos la tesis semejante a propósito del entendimiento y de la ciencia.

En efecto: la voluntad que es potencia real guarda relación de principio con el acto al cual produce y se orienta; ahora bien, en Dios no se da una potencia eficiente o productora de actos, ya que no puede darse en Él potencia receptiva, por ser cosa contradictoria con el acto puro, ni tampoco se da en Él potencia activa real o productora de atributos o actos esenciales, entre los cuales está el querer.

Además, el querer de Dios no es una cosa distinta de su substancia o ser; por consiguiente, así como en relación a su ser no se da en Dios potencia receptiva o activa, así tampoco en relación a su querer; por consiguiente, no se da en Él una potencia de querer, sino un querer por esencia.

10. En los actos libres podría uno dudar de esta tesis, ya que en ellos parece más clara la distinción entre la potencia de querer y su determinación actual.

Con todo, supuesto que estos actos —como hemos probado— no añaden al acto necesario de Dios nada real que sea realmente producido y recibido en Dios, se sigue necesariamente que tampoco en relación a estos actos existe en Dios una verdadera potencia, sino que el mismo uso de la libertad se da en Él a manera de acto purísimo...

Diversas pruebas de la libertad divina. — *25.* Es posible demostrar con evidencia que Dios quiere los objetos que están fuera de él libremente, y esto absoluta y simplemente hablando. La opinión contraria —a saber, que obra en relación a lo que es distinto de Él por necesidad natural— es error no sólo contra la fe, sino también contra la razón natural.

Como en esta necesidad pueden darse diversos grados, conviene distinguirlos y discutir brevemente cada uno de ellos en particular.

Un primer grado de necesidad sería concebir que Dios obra en relación a los objetos externos por necesidad natural, de tal manera que de ningún modo obra por entendimiento y voluntad, sino con una pura acción transeúnte derivada de Él tan naturalmente como la iluminación, del sol. En este sentido ni Aristóteles ni ninguno de los filósofos que admitieron la existencia de Dios le atribuyeron el obrar por necesidad natural, pues todos admiten que Dios es una naturaleza intelectual y que obra por entendimiento y voluntad...

26. Otro grado de necesidad natural —más importante para nuestro propósito— consiste en concebir que la voluntad de Dios está por su naturaleza determinada a querer los objetos externos o la producción de ellos. Como se ve, aquí se supone que Dios obra por entendimiento y voluntad.

Este tipo de necesidad puede imaginarse todavía de dos maneras. Una, si la determinación es absoluta para querer obrar todo lo que simplemente puede, sin género alguno de limitación. Tal concepción es fácil de rechazar por lo dicho anteriormente, pues está en abierta contradicción con la infinitud intensiva de Dios tanto en el ser como en la potencialidad para obrar y mover; es, en efecto, imposible que una potencialidad infinita obre según toda la plenitud de su poder y con la totalidad de su virtualidad...

29. La otra manera sería sostener que Dios obra o quiere por necesidad natural no absoluta y simplemente en relación a su potencia —esto es, queriendo necesariamente obrar todo lo que puede o aplicando infinitamente su infinito poder operativo—, sino solamente en relación al fin aprehendido o en

relación a la capacidad natural del sujeto o materia en que opera...

Esta concepción es también contra la razón natural...

31. Lo cual se demuestra sobre todo a priori, porque ningún bien fuera de Dios es conocido por él mismo como necesario para su ser, para su felicidad o para la plenitud de su perfección; por consiguiente, su voluntad de ninguna manera está necesariamente determinada a querer ninguno de esos bienes. El antecedente es claro por lo dicho anteriormente, pues ya hemos probado que Dios es un bien que se basta a sí mismo y que no se le agrega ninguna perfección por el hecho de querer a las creaturas. La consecuencia se prueba porque el movimiento de la voluntad sigue a la razón y, consiguiente, la voluntad no ama necesariamente sino al bien necesario...

De esta demostración se sigue —y esto constituye una magnífica confirmación de nuestra tesis— que la libertad en relación a tales objetos es signo de gran perfección; efectivamente, perfección grande es poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad; por lo tanto, así como es gran perfección amar necesariamente al bien necesario, así también es perfección suma no amar necesariamente, sino bajo el control de la razón y el dominio de la libertad, al bien no necesario; consiguientemente, tal libertad no se puede negar de Dios.

Todo lo cual resulta aun más claro si se considera que las creaturas intelectuales gozan de esta libertad y perfección, la cual, si en ellas va mezclada con algunas imperfecciones, son imperfecciones que no pertenecen a la noción misma de libertad como tal...

Sección XVII

¿QUÉ PUEDE CONOCER NATURALMENTE LA RAZÓN ACERCA DE LA POTENCIA DIVINA Y SU OPERACIÓN?

De qué potencia se trata. — *1.* Hablamos de la potencia de operación ad extra porque la potencia de generar o espirar ad intra está fuera del alcance

del conocimiento natural, como sostiene la enseñanza cierta de los teólogos y es de por sí evidente...

Existe en Dios una verdadera potencia activa. — *2.* Acerca de esta potencia podemos suponer muchas cosas tratadas y demostradas en todas las investigaciones precedentes.

Ante todo, que existe en Dios una verdadera y propia potencia activa. Esto es claro primero a posteriori: hemos demostrado que fuera de Dios no puede existir nada que no sea producido por Dios; por consiguiente, es menester que el ser primero y de por sí necesario sea el que produzca a los demás; de lo contrario, nada existiría fuera de Él; ahora bien, consta que existen otros muchos seres fuera de él; por consiguiente, se sigue con evidencia que en Dios existe una verdadera potencia activa.

Segundo, a priori: esta potencia es una perfección y no incluye imperfección alguna.

Aquí debemos señalar la diferencia que existe entre la verdadera potencia productiva ad extra y la de entender y querer: la primera de tal manera está orientada a la acción que de ningún modo es receptiva, pues todo lo que ella produce está fuera de ella; en cambio, la potencia propia de entender y querer no puede ser verdaderamente activa sin ser simultáneamente pasiva. Esta diferencia hace que las potencias de entender y querer no estén en Dios propiamente, mientras que la potencia operativa está en Él propiísima y perfectísimamente.

Inversamente, el acto de entender y querer está necesariamente en Dios, pues es una perfección simplemente tal; en cambio, la acción de la potencia activa, en cuanto propiamente es acción ad extra, no le conviene necesariamente a Dios porque en sí no dice perfección pura y simplemente tal; más aún, tal vez no está en Dios mismo, sino en su efecto, o si está en Dios, connota una relación libre a las creaturas, por lo cual no pertenece a la perfección necesaria de Dios.

3. También se puede deducir de lo anteriormente dicho que la potencia operativa divina es simplemente infinita.

Esto también se prueba de dos maneras.

Primero, a posteriori, por la acción de Dios, no

tanto en razón del término producido, que es siempre finito, cuanto en razón del modo de producción, a saber, en cuanto produjo de la nada toda esta máquina del universo, lo cual es manifiesto con la luz natural, como antes probamos en la investigación XX, en la cual me incliné también a admitir como más probable que tal modo de producción supone una virtualidad simplemente infinita, aunque en este punto no parece tan evidente la demostración.

Segundo, a priori: la potencia de una cosa es tal cual es su esencia; ahora bien, más arriba hemos probado que la esencia de Dios es simplemente infinita en la línea del ser; por consiguiente, también su potencia será simplemente infinita...

4. En tercer lugar deduzco de lo dicho que con la sola razón natural se puede demostrar que la potencia de Dios es omnipotente o —lo que es lo mismo— que Dios es omnipotente.

Esto se sigue de la tesis precedente, porque una potencia simplemente infinita es potencia en relación a todo efecto posible; ahora bien, así precisamente se define la omnipotencia; por consiguiente...

La menor es evidente por el mero análisis de sus términos.

La mayor se prueba porque una potencia simplemente infinita es infinita en todos los aspectos posibles; por consiguiente, es infinita no sólo en su perfección entitativa ni sólo en su modo de obrar, sino también en su objeto en cuanto de parte de éste puede darse o entenderse infinitud; por lo tanto, el ámbito de sus objetos se extiende a todos los posibles por más que se multipliquen o conciban indefinidamente...

La providencia divina. — *52.* Con lo dicho baste acerca de la divina potencia. De sus acciones no queda nada por añadir a lo que más arriba dijimos sobre la causalidad de la causa primera. Por eso aquí no añadimos nada especial sobre la providencia divina, ya que ésta, fuera de la ciencia, voluntad y operación, no incluye nada, y formalmente significa la razón por la cual Dios desde toda la eternidad decretó gobernar las cosas de este universo y dirigirlas por los medios convenientes a sus fines.

Ahora bien, supuesto como ya demostrado que todo

este mundo ha sido creado por Dios, que Él ha ordenado todas sus partes a un solo fin o bien común, y que nada se hace en el universo sin el influjo y voluntad de Dios, consta que Dios tiene en su mente una razón eterna con la cual rige al mundo, y a esa razón llamamos «providencia»...

INVESTIGACIÓN XXXI

LA ESENCIA DEL ENTE FINITO COMO TAL, SU SER (1) Y SUS DIVISIONES

Después de haber tratado del ente primero y principal, objeto primario de toda la Metafísica y [también] primer término, por significación y analogía, de todo cuanto significa y encierra a la noción del ser (2), hay que tratar a continuación del segundo miembro propuesto en la primera división, a saber, del ente finito y creado (3). Mas, como no es uno simplemente, sino sólo por abstracción y en una razón [o concepto] común, comprendiendo dentro de sí muchas y diversas nociones; por eso al desarrollar este [segundo] miembro hay que hacer dos cosas: primero, declarar en qué consiste la noción común del ente creado y finito, lo cual se ha propuesto en la presente disertación; segundo, establecer sus divisiones y subdivisiones hasta las últimas nociones de los entes comprendidos en el objeto de la Metafísica arriba expuesto.

SECCIÓN I

¿SE DISTINGUEN EN LA REALIDAD EL SER Y LA ESENCIA DEL ENTE CREADO?

1. Como... el ente en cuanto ente se llama así de ser y tiene razón de ente por ser o en orden a ser, según se ha visto en lo que precede, por eso empezamos a explicar la razón de ente creado comparando [su]

(1) *Ser,* verbo («esse» en el original), se toma como sinónimo del verbo *existir* y del sustantivo *existencia. Sér,* sustantivo, como sinónimo de *en* (en el original «ens», «res» y, a veces, también «esse»). — *N. del T.*
(2) «Primer término... noción del ser». Orig.: «primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis». — *N. del T.*
(3) Véase disert. XXVIII.

esencia y ser [o existencia]. Acerca de esto ocurren muchos puntos [que elucidar], necesarios para entender la esencia y propiedades del ente creado como tal. Pero la raíz de todos ellos es lo que acabamos de proponer, o sea la distinción entre el ser y la esencia.

2. Doy por supuesto que entendemos el ser como existencia actual de las cosas, no sea que haya equívocos en las palabras y tengamos que distinguir después el ser de la esencia y el de la existencia, o el de la subsistencia, o el de la verdad de la proposición. Porque el ser de la esencia, si se la distingue bien de la existencia, no añade nada a la esencia misma, diferenciándose de ella únicamente por la manera como se la concibe o expresa. Por eso, así como la esencia de la criatura como tal en su concepto no dice que sea algo real actualmente existente fuera de sus causas, del mismo modo, si nos fijamos separadamente (4) en el ser de la esencia como tal, tampoco dice éste un ser actual que constituya a la esencia en acto fuera de [sus] causas. Porque si no es propio de la esencia creada existir en acto de esta manera, tampoco puede serlo, del ser de la esencia. Luego el ser de la esencia de la criatura como tal prescinde de por sí del ser actual fuera de las causas, que es lo que hace a un ser creado estar fuera de la nada y nosotros lo designamos con el nombre de ser de la existencia actual.

Por otra parte, el ser de la subsistencia no sólo tiene un sentido más restringido que el ser de la existencia, siendo éste común a la sustancia y a los accidentes, y aquél exclusivo de la sustancia; sino que además (como lo supongo ahora y se probará después) es cosa distinta del ser de la existencia sustancial de la naturaleza creada y separable del mismo, ya que no es el ser de la subsistencia el que constituye a la naturaleza en su razón de entidad actual, oficio propio de la existencia.

[Finalmente], el ser de la verdad de la proposición no es de suyo un ser real e intrínseco, sino un ser objetivo en el entendimiento cuando éste forma juicios (5), por lo cual conviene lo mismo a [los juicios de] privación. Decimos, por ejemplo, que la ceguera

(4) Orig.: «praecise», en abstracto, con exclusión de todo lo demás.. — *N. del T.*
(5) Orig.: «in intellectu componente». — *N. del T.*

existe, o que un hombre es ciego, como largamente se trata en Arist., Metafísica, 1, 5, c. 7.

Vamos, pues, a hablar de la existencia creada. La suponemos, además, real e intrínseca al sér existente, lo cual parece de por sí claro. Efectivamente, entendemos que una cosa es algo en la Naturaleza ([6]) por su existencia. Por lo mismo, la existencia debe ser algo real e íntimo, quiero decir, existente dentro de la cosa misma. Ni es posible cosa alguna que exista por una denominación extrínseca o por un ente de razón; ¿cómo, si no, constituiría la existencia a un ser real en acto y fuera de la nada?

Se propone una primera opinión que afirma la distinción real. — *3.* Hay varias opiniones sobre esta existencia de la criatura. Según la primera, la existencia es cosa del todo realmente distinta de la entidad de la esencia de la criatura. Tiénese esta opinión como de Santo Tomás, y en tal sentido la han seguido casi todos los antiguos tomistas. Los textos principales de Santo Tomás son: 1, q. 3, a. 4; C. G. 2, 52; De Ente et Essent, 5; In Met. Arist., 1, 4, lec. 2...

La segunda opinión pone distinción modal. — *11.* Una segunda opinión [sostiene] que la existencia creada se distingue de la esencia cuya existencia es, por la naturaleza misma de la cosa ([7]), o formalmente, como otros dicen. Se atribuye esta opinión a Scoto...

La tercera opinión pone sólo una distinción de razón. — *12.* La tercera opinión afirma que la esencia y la existencia de la criatura, comparadas proporcionalmente, no se distinguen ni en la realidad ni por la naturaleza misma de la cosa cual si fuesen dos extremos reales, sino sólo por la concepción de la mente ([8]).

Así lo sostuvo expresamente, explicándolo muy bien, Alejandro de Halés... ([9]).

Explícase la tercera opinión aprobándola. — *13.* Esta tercera opinión ha de explicarse de modo que

([6]) Orig.: «in rerum natura». — *N. del T.*
([7]) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*
([8]) Orig.: «sed distingui tantum ratione». — *N. del T.*
([9]) Cf. In VII Met., lect. 22.

se compare la esencia actual existente con la existencia actual en ejercicio [10], como dicen. Y así, afirma esta opinión que la existencia y la esencia no se distinguen en la realidad propiamente; aunque, si concebimos en abstracto [11] la esencia, se distingue, en cuanto está en potencia, de su existencia actual, como se distingue un no ente de un ente.

Explicada así esta opinión la tengo por del todo verdadera. En pocas palabras su fundamento es, que ninguna cosa puede ser tal, intrínseca y formalmente en su razón de ente real y actual por algo distinto de ella misma; pues, precisamente porque una cosa se distingue de otra como un sér de otro sér, ambas tienen el ser recíprocamente distinto, y por lo tanto no formal e intrínsecamente la una por la otra [12].

Pero, como la fuerza de esta razón, como también la resolución completa del problema, depende de muchos principios, por eso, para proceder con más precisión y sin equívocos en los términos (lo cual temo que sea frecuente en esta materia), hay que ir despacio, explicando cada punto en secciones distintas.

SECCIÓN II

QUÉ ES LA ESENCIA DE LA CRIATURA ANTES DE SER PRODUCIDA POR DIOS

Resolución del problema. — *1.* Hay que asentar primeramente que la esencia de la criatura, o sea la criatura, de por sí y antes de que Dios la produzca, no tiene en sí ningún ser real y verdadero, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es una cosa, sino completamente nada. Este principio es no sólo verdadero, sino también cierto según la fe. Por lo cual, el Valdense en el libro 1º de su Doctrina fidei antiquae, c. 8, pone con razón, entre los errores de Wicleff el haber dicho que las criaturas tienen desde toda la eternidad un ser real distinto del

(10) Orig.: «in actu exercito». — *N. del T.*
(11) Orig.: «abstracte et praecise». — *N. del T.*
(12) «Ambas tienen... por la otra». Orig.: «utrumque habent quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece». — *N. del T.*

ser de Dios. Y los tomistas reprenden seriamente a Escoto el haber asegurado que las criaturas tienen cierto ser eterno, que es un tenue existir de las mismas, un existir objetivo, o sea, de la esencia en [su] ser conocido. Puede verse en Cayetano y otros modernos, quienes piensan que ese existir en el conocimiento ([13]) es, en la opinión de Escoto, un ser real distinto del ser de Dios, lo cual rechazan con razón como cosa enteramente falsa. Pero no les asiste la razón en atribuírsela a Escoto, siendo así que éste manifiesta con claridad que dicho existir en el conocimiento, resultante, por así decir, en las criaturas al ser conocidas de Dios ([14]), no es en ellas un existir real e intrínseco, ni tal que baste para fundar una relación real, sino de razón solamente, como se puede ver en el propio Escoto... Ni pudo él pensar de otro modo, pues asienta que ese existir en el conocimiento es tan necesario a las criaturas como lo es a Dios el conocerlas, cosa ésta que no depende de la voluntad o libertad de Dios, y sería erróneo decir que Dios comunica necesariamente y sin libertad a sus criaturas algún ser real, por muy tenue que se le suponga, participado de sí: porque es de fe que Dios todo lo obra según la aquiescencia de su voluntad. En esta parte, por lo tanto, Escoto conviene con nosotros en el principio propuesto de que las esencias de las criaturas, aunque conocidas de Dios desde la eternidad, nada son, ni poseen ser real alguno antes de recibirlo por la libre eficiencia de Dios...

6. Sin embargo, contra esta verdad se hacen algunas objeciones, que son de poca importancia... Suele comúnmente distinguirse en las criaturas un triple ser: el de la esencia, el de la existencia y el de la verdad de la proposición, como puede verse en Santo Tomás, In I Sent., dist. 33, p. 1, a. 1, ad. 1. Luego, prescindiendo de la existencia, todavía puede la esencia retener el ser de la esencia, pues no lo tiene por la existencia, sino por sí misma; luego independientemente de cualquier eficiencia tiene tal ser, y por consiguiente lo tiene desde toda la eternidad...

([13]) Orig.: «hoc esse cognitum». — *N. del T.*

([14]) «Resultante... conocidas de Dios». Orig.: «quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei». — *N. del T.*

Qué es el ser de la esencia, y de cuántas maneras se puede entender. — *11.* Es de advertir que puede haber un equívoco... hablando del ser de la esencia. En efecto, de dos maneras se atribuye el ser a las cosas creadas. La una, en sí mismas ([15]), aun antes de ser hechas y existir en acto. En este sentido el ser de la esencia no es un verdadero y real existir actual de la criatura, como ya se ha demostrado, sino que es una posibilidad de existir... ([16]). Otra manera de entenderse el ser de la esencia es según que pertenece actualmente a la criatura ya existente. Este ser es indudablemente real y actual, sea que se distinga realmente o sólo mentalmente de la existencia, lo cual veremos después. Cierto es, en efecto, que la esencia de una cosa existente es ente en acto; por lo tanto su ser esencial es un ser actual. Mas esta actualidad no la tiene sino por acción creativa o productiva de un agente, y en cuanto la esencia está en realidad unida a la existencia... Hay que tener ante los ojos esta diferencia para obviar equivocaciones y entender la eficacia de los razonamientos que suelen hacerse en esta materia.

SECCIÓN III

CÓMO Y EN QUÉ DIFIEREN EN LAS CRIATURAS EL ENTE EN POTENCIA Y EL ENTE EN ACTO, O SEA LA ESENCIA EN POTENCIA Y EN ACTO

1. Vamos a establecer en esta sección otro principio fundamental de lo que sigue, es a saber, que en las cosas creadas se distinguen inmediata y formalmente el ente en potencia y el ente en acto sencillamente como ente y no ente. Algunos llaman a esta distinción real negativa, porque uno de sus extremos es una realidad, y el otro no lo es. Otros la llaman [mental o] de razón, porque no son dos cosas, sino una sola que el entendimiento concibe y compara como si fuesen dos...

([15]) Orig.: «secundum se». — *N. del T.*
([16]) Orig.: «sed est esse possibile». — *N. del T.*

Qué es la potencia objetiva. — 2. Para que se comprenda bien este principio, muy necesario para lo que diremos, es de advertir que hubo quienes pensaron que el ente en potencia significa cierto modo positivo de existir de la cosa que se dice en potencia, existir reducido e imperfecto en comparación con el estado de existir en acto. Según esta opinión habría que decir que los dos extremos son positivos y reales. Suele atribuirse a Escoto esta opinión..., [y así], según él, habría algo real y positivo de parte del ente que se dice en potencia. Pero esto... ni lo dijo Escoto, ni tiene en sí la menor verosimilitud...

Qué es lo que agrega la esencia en acto a la esencia en potencia. — 5. Lo segundo, hay que observar principalmente acerca del otro extremo, o sea del ente o esencia en acto, que con frecuencia los autores dicen que la esencia en acto añade a la esencia la existencia.

En la opinión de quienes afirman que la esencia existente no se distingue de su ser por la naturaleza misma de la cosa (17), ese modo de decir ha de entenderse necesariamente de una adición según la mente, o sea [de una adición] impropiamente dicha. Porque si hablamos de la esencia en acto con relación a la esencia en potencia, parece que con menos propiedad se dice que se le añade la existencia, pues la adición se hace propiamente a un ente real; en efecto, alguna entidad tiene aquello a lo que algo se añade. Pero ya dijimos que la esencia en potencia no tiene la menor entidad. Luego no se le añade nada, hablando con propiedad; a no ser, en todo caso, según la mente, en cuanto que la esencia en potencia objetiva es aprehendida a la manera de un ente, [en cuyo caso] con más propiedad se diría que la esencia como ente en acto se distingue de sí misma como ente en potencia, por la existencia. De donde [se sigue] que, si se trata de la esencia en acto, de ninguna manera puede decirse, en la opinión [de que hablamos], que la esencia existente añade la existencia a la esencia en acto, porque la esencia que es ente en acto incluye formal e intrínsecamente la existencia, como

(17) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*

que por ésta es ente en acto y se distingue del ente en potencia, de acuerdo con la citada opinión, según se ha dicho... Sólo a una potencia receptiva se le puede comunicar un acto [18], y la esencia considerada [de aquel otro modo] no es potencia receptiva, sino sólo objetiva... La esencia en acto, en relación con su existir, es potencia receptiva del mismo; más no es esencia actual sino cuando recibe actualmente el acto de existir.

6. De aquí... se sigue necesariamente que, aún cuando la esencia actual no difiere de la potencial sino cuando existe, o también porque está actuada en el ser [19], sin embargo, formalmente y en abstracto [20], no difiere inmediatamente por el acto de ser, sino por su entidad esencial, esto es, por el ser de la esencia actual. Es necesario, repito, afirmar esto, si se hace una distinción [21] según la naturaleza misma de la cosa [22] entre la esencia actual y su existencia como entre potencia real y acto. Porque, según lo hemos ya mostrado, un ente en potencia objetiva es sencillamente nada, no ente en acto. Luego toda entidad actual difiere en abstracto del ente en potencia formal e inmediatamente [23] por aquello que la constituye entidad actual en su género dejando de ser potencial. Ahora bien, la esencia actual. en [su] ser de esencia, difiere de la esencia potencial, como es claro; y no difiere formalmente y en abstracto por la existencia, sino por aquella actualidad que tiene en sí, distinta de la existencia, pues no la tenía en acto cuando [todavía] era (esencia) potencial... Además, es en razón de esa entidad actual como está en potencia receptiva de la existencia, cosa que no era, considerada sólo en potencia objetiva...

7. Declaramos y confirmamos más esto. Siendo la esencia y la existencia [dos] cosas diversas, del mismo modo que la esencia puede estar en potencia y en

(18) Orig.: «Actus... non imprimitur nisi potentiae receptivae». — *N. del T.*

(19) Orig.: «quia est sub actu essendi». — *N. del T.*

(20) Orig.: «formaliter et praecise». — *N. del T.*

(21) «Si se hace una distinción». Orig.: «distinguendo». — *N. del T.*

(22) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*

(23) «Difiere en abstracto... formal e inmediatamente...». Orig.: «formaliter inmmediate ac praecise differt...». — *N. del T.*

acto, así también la existencia creada puede estar en potencia y en acto; y como la esencia no puede ser actual sino unida a la existencia, tampoco puede serlo la existencia sino unida a la esencia. Pero la existencia actual no difiere formal e intrínsecamente de sí misma potencial en razón de la esencia (24), sino por su propia entidad actual que no tenía en acto cuando estaba en potencia. Luego lo mismo sucede con la esencia si, considerando separadamente la actualidad de la esencia (25), la comparamos consigo misma en potencia. De un modo parecido, no sólo la esencia y la existencia separadas (26), sino también todo el compuesto de existencia y esencia lo podemos concebir en potencia y en acto, como es de por sí bien claro...

8. Pues bien, de un modo general resulta verdadero el segundo principio arriba propuesto, es a saber, que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formal e inmediatamente como ente y no ente, y no como adición de un ente a otro ente (27). Consiguientemente es también verdad que la esencia como ente actual se distingue inmediatamente de la esencia potencial por su propia entidad actual, sea que para ello requiera otra entidad o algún otro modo, sea que no; pues hay la misma razón tratándose de la esencia en acto, como de cualquier otro ente en acto. Por lo tanto, hablando en forma (28) y abstrayendo de toda opinión, no debe decirse que la esencia actual se distingue de la potencial porque tiene existencia, pues aunque esto puede verificarse, o formal y próximamente, o radical y remotamente, según diversas opiniones, sin embargo en cualquier opinión la esencia actual se discierne de la potencial formalísima e inmediatamente por su propia entidad actual, la que tiene por ser esencia real (29).

(24) **Orig.: «per essentiam». — *N. del T.***

(25) **Orig.: «secundum praecisam actualitatem essentiae». — *N. del T.***

(26) **Orig.: «non solum essentia praecise, et exsistentia praecise». — *N. del T.***

(27) **Orig.: «tanquam addens unum ens supra aliud ens». — *N. del T.***

(28) **Orig.: «ut formaliter loquamur». — *N. del T.***

(29) **Orig.: «in ratione essentiae realis». — *N. del T.***

SECCIÓN IV

¿SE REALIZA LA ACTUACIÓN DE LA ESENCIA CREADA MEDIANTE UN SER REAL INDISTINTO DE AQUÉLLA, EL CUAL RECIBA EL NOMBRE Y TENGA RAZÓN DE EXISTENCIA?

1. Hemos dicho cuál es la esencia de la criatura en potencia y en acto, y su distinción. Réstanos tratar del ser por el cual es formalísimamente actualizada ([30]).

2. Digo, pues, primeramente: la esencia real que en sí es actualmente cosa distinta de su causa, es intrínsecamente actualizada por algún ser real y actual. Esto se sigue claramente de lo que va dicho. Porque toda entidad real lo es por un ser real, puesto que ente se dice de ser, y el ente real, del ser real. Luego en cuanto una entidad real deja de ser potencial, necsariamente es actualizada por un ser real actual. Más; la esencia actual real es en su género un verdadero y actual ente real distinto ya del ente en potencia. Luego necesariamente es formalmente actualizada en tal actualidad por un ser real actual que se le da mediante alguna acción eficiente.

3. Digo en segundo lugar: esta actualización no se hace por composición de tal ser con tal entidad, sino por identidad perfecta en la realidad. Se prueba, primero, por lo que dijimos, a saber, que la esencia actual difere de sí misma potencial e inmediatamente por su propia entidad. Luego por su propia entidad tiene el ser actual que la actualiza, etc. Segundo, lo explicaremos así: la esencia actual se distingue de la existencia por la naturaleza misma de la cosa, o no. Si [lo segundo], claro es que no tiene ser distinto por el cual sea actualizada. Si [lo primero], también se distingue por la naturaleza misma de la cosa el ser de la esencia actual del ser de la existencia actual; luego el ser de la esencia actual no se distingue por la naturaleza misma de la cosa de la esencia actual, de lo contrario tendríamos que proseguir así indefi-

([30]) **Orig.: «quo essentia in actu formalissime constituitur». — *N. del T.***

nidamente. Luego en cualquier opinión el ser por el cual es actualizada la esencia actual como tal, no puede ser distinto de ella por la naturaleza misma de la cosa.

Resolución de la primera cuestión. — *4.* Digo en tercer lugar: el ser por el cual la esencia de la criatura es actualizada formalmente en su actualidad de esencia, es el verdadero ser de la existencia.

Las dos proposiciones precedentes, tal como las hemos expuesto, son comunes en cualquiera de las opiniones [dichas], ora se afirme que la existencia se distingue de la esencia por la naturaleza misma de la cosa, ora no. Mas la tercera proposición la admiten, sí, y necesariamente por cierto, los que no distinguen de la esencia actual la existencia; pero suelen negarla los que piensan lo contrario; y digo más, no veo cómo pueden admitirla, si son consecuentes en un modo de hablar.

Pruébase de varias maneras. Primero: tomando sólo este término **ser** en la siguiente proposición sin predicado [31]: **La esencia es**, basta para que la proposición sea verdadera. Luego aquel **es** significa verdadera existencia. La consecuencia es clara, porque según la manera ordinaria como los hombres lo significan y conciben, [el término] **es** en una proposición sustantiva sin predicado, no está separado del tiempo [32], sino que indica una actualidad en la Naturaleza, y esto es lo que todos entendemos con el nombre de existencia o por el ser de la existencia...

Pruébase el antecedente. En virtud de este ser de la existencia tomado formal y separadamente, la esencia **es** en virtud de ese ser que hemos dicho; porque se concluye [muy] bien: Es ente actual, luego es. Efectivamente, la razón de ente actual no menoscaba la razón de ente incluída en el verbo **es**.

5. Mi segundo argumento es sencillo y «ad hominen» [33]. Todo lo que suele aplicarse a la existencia le cuadra a este ser actual de la esencia, aun eso mis-

(31) Orig.: «ad veritatem huius locutionis de secundo adiacente...» — *N. del T.*

(32) Orig.: «non absolvitur a tempore». — *N. del T.*

(33) Orig.: «Secundo argumentor tan simpliciter quam ad hominem». — *N. del T.*

mo que mueve a los autores de la primera y segunda opinión a pensar que la existencia se distingue de la esencia por la naturaleza misma de la cosa. Luego es el verdadero ser de la existencia.

Pruébase el antecedente. Primero, el ser de la esencia actual no es eterno, sino temporal, pues las criaturas no tienen ser actual «ab aeterno», según lo mostramos arriba... Segundo, este ser actual pertenece a la criatura de un modo contingente y no necesario, pues ella no lo tenía antes de ser creada, y después puede serle quitado, condiciones éstas propias de la existencia y por las cuales principalmente suele decirse que se distingue de la esencia... Tercero, de aquí se sigue que el ser actual debe dársele a la esencia por acción eficiente del Creador; ahora bien, el efecto próximo de la acción eficiente (34) es el ser de la existencia... Finalmente, no podemos excogitar ninguna condición necesaria al ser de la existencia que no le convenga a este ser [actual de la esencia]... Luego éste es el verdadero ser de la existencia.

6. En tercer lugar declaramos esto mismo examinando la razón propia de la existencia. El ser de la existencia no es más que el ser en virtud del cual un ente se halla (35) formal e inmediatamente fuera de sus causas, dejando de ser nada y empezando a ser algo. Pues eso mismo es el ser en virtud del cual una cosa es puesta formal e inmediatamente en la actualidad de su esencia. Luego [éste] es el verdadero ser de la existencia. La mayor parece evidente por el valor mismo de sus términos, y así lo entienden comúnmente todos... [Casi lo mismo puede decirse de la menor], no siendo otro el ser que hace actual a una cosa, y está además demostrada en los principios [antes] asentados, donde probamos que en virtud de este ser actual queda formalmente una esencia fuera de la posibildad que tenía «ab aeterno» según nuestro modo de concebir: ser sacado, digamos, de la posibildad, y ser puesto fuera de las aguas, es una misma cosa.

(34) Orig.: «per efficientiam proxime confertur...». — *N. del T.*
(35) Orig.: «constituitur». — *N. del T.*

Sección V

¿HAY ADEMÁS DEL SER ACTUAL DE LA ESENCIA OTRO SER NECESARIO POR EL CUAL FORMAL Y ACTUALMENTE EXISTA LA ESENCIA?

Se explica el papel de la existencia. — *1.* Todos tienen por averiguado que la existencia es lo que hace a una cosa formal e intrínsecamente existente en acto. Y aunque la existencia en rigor no es causa formal, como tampoco lo son la subsistencia y la personalidad, sin embargo es un constitutivo intrínseco y formal del ser existente (36) así como la personalidad es un constitutivo intrínseco y formal de la persona, sea que esto sea por composición o no, porque **constituir** es más que **componer**... (37). Lo constituído por la existencia, para decirlo con una palabra que todos admitan, es lo existente como tal..., constituído formalmente por la sola existencia y dependiente de ella sola en este género de cuasi causa formal. Mas esto no quita que dependa también de otras maneras y de otros géneros de causas en su existencia actual, lo cual es muy de considerar...

2. Además, en cualquiera de las posiciones [indicadas], necesariamente la existencia del ser creado depende de la existencia de algún ser, al menos en el género de causa eficiente. Si la cosa creada existente es imperfecta e incompleta en el orden del ser, toda su entidad actual y su misma existencia dependen necesariamente de otro, como sujeto de información o de sustentación o de unión con otro, o como del último término de la entidad completa... La razón general es que todo ente imperfecto e incompleto puede depender de otro ente como de [su] causa intrínseca o extrínseca de acuerdo con su naturaleza, lo cual no encierra contradicción y cuadra bien, por otra parte, con la imperfección de dicho ente. Pues si esto se admite sin dificultad ni controversia de la entidad de la esencia actual, no hay porqué negarlo

(36) Orig.: «Est... intrinsecum et formale constitutivum sui constituti». — *N. del T.*

(37) Orig.: «Nam constitutio latius patet quam compositio». — *N. del T.*

de la entidad de la existencia, siendo así que también ella puede ser imperfecta e insuficente para sostenerse por sí sola, como consta con evidencia en la existencia de todos los accidentes.

Centro de la controversia. — *3.* De esto se concluye rectamente que la esencia actual en cuanto tal, aun dado que en su ser intrínseco y formal incluya el ser de la existencia, como queda demostrado, puede todavía naturalmente necesitar de un término ulterior, o de un modo o unión, para poder existir en la Naturaleza simplemente o de un modo connatural... De aquí nace la cuestión que hemos propuesto; porque algunos dicen: Aunque la esencia es verdadero ente actual por su ser real de esencia, sin embargo necesita otra actualidad ulterior distinta para poder existir; y a ésta llaman existencia.

4. Mas lo que se debe debir es que la esencia real y actual puede, es cierto pedir naturalmente cierto modo de subsitsir o estar, para existir; pero este modo o término ulterior no es la existencia de la esencia misma, ni es posible pensar, fuera de los modos o términos dichos, otro que, siendo distinto de la esencia actual por la naturaleza misma de la cosa, sea su verdadera existencia.

Es fácil probarlo discurriendo por cada una de las esencias y sus modos de ser. Empezando por los más patentes, la forma accidental incluye, fuera de su entidad esencial actual, la actual unión o inherencia al sujeto, la cual es por la naturaleza misma de la cosa distinta de la forma accidental, como lo prueba suficientemente el misterio de la Eucaristía, donde la inherencia actual del accidente es separada y desaparece, mientras se conserva la entidad del accidente; como también el mismo misterio muestra cómo está fuera de la esencia del accidente la inherencia actual. Pues bien, ¿a quién se le ocurrió jamás decir que la inherencia es el ser de la existencia del accidente? Efectivamente, no se crea en el Sacramento del altar una nueva existencia para que los accidentes consagrados sigan existiendo, según la enseñanza de casi todos los teólogos. Por consiguiente, los accidentes consagrados conservan la existencia que tenían en el pan, al paso que pierden la inherencia. Luego, la inhe-

rencia no es la existencia del accidente, sino un modo del mismo, mediante el cual la existencia depende naturalmente del sujeto y es conservada por él, dependencia que Dios suple en el accidente separado. Otro tanto se diga, guardando proporción, de la forma material respecto de la materia, y de la materia respecto de la forma...

La existencia sustancial es cosa distinta de la subsistencia. — *5.* La naturaleza sustancial que por sí existe incluye, fuera de la actual entidad de la esencia, un término último por el cual positivamente subsiste... [Pues bien], dicho término, el cual suponemos ahora que es por su naturaleza distinto de la entidad actual de la esencia sustancial completa, es la subsistencia de la naturaleza o sujeto (suppositum) pero no su existencia... ([38]). En efecto, ya mostramos cómo el ser que pone a la esencia primaria y formalmente en el orden de los entes actuales diferenciándola de la esencia posible, no puede ser por su naturaleza distinto de la entidad actual de la esencia, y consiguientemente tampoco puede ser en el caso presente el efecto formal de la subsistencia, pues a ésta la suponemos distinta por [su] naturaleza misma... ([39]).

Pruébase el aserto principal. — *10.* Resta probar la segunda parte, que es la que principalmente propugnamos, a saber: fuera de la entidad actual de la esencia y del ser que la constituye como tal, realmente indistinto de ella ([40]), y fuera de los modos de subsistencia e inherencia, no se da otro ser por la naturaleza misma de la cosa distinto de los dichos.

Una prueba suficiente de esta verdad parece ser [la que isgue]: toda otra entidad o modo real [que se excogite] está de sobra y se afirma sin prueba ([41]); ¿por qué, entonces, multiplicarlo? Explico el antecedente. La razones que se traen para probar esa existencia distinta, prueban solamente la subsistencia en la naturaleza sustancial y la inherencia en la acci-

([38]) Orig.: «Hunc... terminum negamus esse exsistentiam, sed subsistentiam naturae seu suppositi». — *N. del T.*
([39]) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*
([40]) Orig.: «quodque ab ipsa in re non distinguitur». — *N. del T.*
([41]) Orig.: «et (est) sine probatione confictus». — *N. del T.*

dental, si ya no son del todo eficaces cuando suponen no sé qué ser eterno de la esencia de la criatura, que en realidad no es nada. Por lo cual, las razones sobredichas probarían igualmente que el ser actual [de la criatura] se distingue de su ser temporal por su naturaleza misma([42]), cosa que no puede afirmar nadie que entienda medianamente lo que estas palabras significan.

11. Bien se ve además por aquí, cómo dicha entidad o modo es superfluo. En primer lugar, si hubiese de ella alguna necesidad o utilidad, se [nos] lo podría declarar y persuadir con alguna razón probable. En segundo lugar, pregunto: ¿Cuál es el efecto formal de tal entidad o modo por cuya razón Dios o la naturaleza lo dé? Porque no es posible que sea con el fin de que la esencia sea ente actual y quede fuera de sus causas, ya que esto lo tiene en virtud del ser de la esencia actual, como tantas veces lo hemos demostrado. Tampoco, para que la entidad de la esencia sea en acto por sí, o en otro, pues tales modos de ser los tiene por la subsistencia o por la inherencia. ¿A qué viene, entonces ([43]), otra existencia? Se dirá: [eL] da el existir, esto es, constituye a la esencia no en la razón de esencia, sino en la razón existente. Pero aquí hay una petición de principio, o se explica una cosa por ella misma. Esto es precisamente lo que buscamos, quizá su mejor [:] qué añade el existir al ser actual fuera de sus causas comunicado por la afección de la causa eficiente con lo que la esencia es verdaderamente constituída en la razón de ente en acto, puesto caso que suponemos no se trata de la subsistencia ni de la inherencia. Así, preguntamos, qué añade lo **existente** al **ente actual** fuera de [sus] causas, suponiendo que no le añade el ser subsistente o inherente. Pues bien, ya que no se puede concebir ninguna razón real distinta de las que hemos indicado, concluímos que ente actual y [ente] existente significan una misma cosa y una misma razón formal, y por consiguiente no hay que imaginar un ser de la existencia distinto del que hace que cada cosa esté constituída en la actualidad de su esencia.

(42) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*
(43) Orig.: «Quid ergo confert...». — *N. del T.*

SECCIÓN VI

LA DISTINCIÓN QUE PUEDE HABER O ENTENDERSE ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA CREADA

Exclúyese la distinción real entre la esencia actual y la existencia. — *1.* Si lo que hemos dicho queda suficientemente probado, no es difícil colegir de ahí, qué habrá que pensar en este problema y [qué habrá que decir] de las opiniones referidas en la Sección I.

Primeramente se debe afirmar que la esencia creada puesta en acto fuera de sus causas no se distingue realmente de la existencia de suerte que sean dos cosas o entidades distintas... Esta conclusión puede probarse [con la doctrina] de Aristóteles, quien dice siempre, que el ente añadido a las cosas no les agrega nada: es lo mismo **ente-hombre** que **hombre** (1) y con la misma proporción esto es también verdad cuando se trata de una cosa en potencia y en acto. Luego el ente en acto, el actual es propiamente lo que llamamos ente [o ser], no añade nada a la cosa o esencia actual, según Aristóteles...

2. Pero la prueba principal nos la da la razón. En efecto, una entidad determinada, añadida a la esencia actual, no puede formalmente comunicarle la primera (digámoslo así) actualización (2), o sea la primera razón de ente en acto, en virtud de la cual [dicho ente] es algo separado y distinto (3) del ente en potencia. Tampoco puede ella ser necesaria bajo alguna razón de causa propia o analógica (4) para que la esencia tenga su entidad actual de esencia. Luego por ninguna razón podemos imaginar semejante entidad distinta [de la esencia]...

El primer miembro de esta división lo admiten todos los autores, aun los que defienden la distinción real entre la existencia y la esencia, y es evidentísimo casi con sólo explicar sus términos..., pues repugna

(1) Orig.: «nam idem est ens homo, quod homo». — *N. del T.*
(2) Orig.: «actualitatem». — *N. del T.*
(3) Orig.: «separatur et distinguitur». — *N. del T.*
(4) Orig.: «vel reductive». — *N. del T.*

que una entidad sea constituída en el ser de entidad por algo distinto de sí misma...

3. El segundo miembro... queda probado suficientemente (a lo que pienso) arriba, donde mostramos que no es necesaria otra existencia además (5) del ser de la esencia actual y de los modos de subsistencia e inherencia. Y si no, que se nos muestre o declare cuál es esa causalidad y a qué género pertenece. Dicen algunos que esa entidad es una condición necesaria sin la cual no puede la entidad de la esencia estar en la Naturaleza. Pero... esta respuesta, que se da fácilmente..., no es admisible, si no se presenta una razón suficiente de dicha necesidad... Y aunque fuere una condición necesaria, no por eso podría llamarse ser existencial de la esencia actual, pues no la constituye en la razón de ente en acto...

Exclúyese la distinción modal entre la esencia actual y la existencia. — *9.* Lo segundo, hay que afirmar que la existencia no se distingue de la entidad actual de la esencia como un modo distinto de ella por su naturaleza misma (6). A mi juicio, esta conclusión se sigue con evidencia de la precedente, por lo cual pienso que no son consecuentes en su modo de hablar quienes, negando la distinción anterior, admiten ésta en la presente materia. Porque, si bien, hablando en general, siendo menor esta distinción puede caber donde no cabe la otra que es mayor, sin embargo, en la cuestión presente las razones que prueban no ser la existencia una entidad distinta de la esencia actual, prueban sencillamente que no hay tal existencia, o (lo que es lo mismo), que fuera de la entidad actual de la esencia, no puede formalmente exigirse nada más para que dicha esencia simplemente exista, a no ser la subsistencia o inherencia o cosa semejante... (7).

Sé que algunos tomistas niegan que el acto de ser, por el que la esencia creada existe, sea su ser. Mas no veo cómo puede ser esto verdad, si hablamos del ser de la creatura sólo en su identidad o indistinción. Porque [si el ser intrínseco y entitativo en virtud del

(5) Orig.: «praeter». — *N. del T.*
(6) Orig.: «ex natura rei». — *N. del T.*
(7) «A no ser... o cosa semejante». Orig.: «sed solum ad subsistendum vel inhaerendum, aut aliquid simile». — *N. del T.*

cual la esencia creada existe] no es ser [de la creatura existente], entonces tiene un ser que le es distinto, y de éste habrá que averiguar si él mismo es su propio ser [o no]. Pues si lo es, ¿por qué no decir lo mismo del primer acto del ser? Y si no lo es, habrá que seguir indefinidamente. A no ser que digan que el acto de ser de la esencia ni es su ser, ni tiene otro ser, sino que es solamente el acto por el cual es otra cosa ([8]). Pero esto más es jugar con las palabras que resolver la dificultad... En efecto, si esa existencia es un ente por su naturaleza misma ([9]) distinto de la esencia, síguese que tiene el ser según el modo como es ente, pues ente se ha dicho de ser...

Cómo se distinguen la esencia y la existencia. — *13.* Lo tercero, digo que en las criaturas la existencia y la esencia se distinguen de la manera como se distinguen el ente en acto y el ente en potencia, o, si las tomamos a ambas en acto, se distinguen sólo por la mente con un fundamento en la realidad; y esta distinción será suficiente para afirmar absolutamente que no pertenece a la esencia de la creatura existir en acto.

Para entender esta distinción y los modos de hablar que en ella se fundan, hay que suponer (lo cual es muy cierto) que ningún ser, fuera de Dios, tiene de sí mismo su entidad, en cuanto es entidad real ([10]). Añado esto para que no haya equívocos con la entidad en potencia, la cual realmente no es entidad sino que es nada, y por parte de la cosa creable sólo dice no repugnancia o potencia lógica. Hablamos, pues, de una verdadera entidad actual, bien sea de la esencia, bien de la existencia, pues no hay entidades fuera de Dios que no procedan de la eficiencia divina. Por eso ninguna cosa fuera de Dios tiene **de** sí su entidad; aquél **de** sí niega [precisamente] lo que tenga de otro, o sea, significa una naturaleza tal, que independientemente de la eficiencia de [cualquier] otro ([11]) posea su entidad actual, o más bien, sea una entidad actual.

([8]) **Orig.: «actum essendi... solum esse quo aliud est».** — *N. del T.*
([9]) **Orig.: «ex natura rei».** — *N. del T.*
([10]) **Orig.: «prout vera entitas est».** — *N. del T.*
([11]) **Orig.: «absque alterius efficientia».** — *N. del T.*

14. De aquí se colige en qué sentido se dice con gran verdad que el existir actualmente pertenece a la esencia de Dios y no a la esencia de la criatura. Sólo Dios existe sin la eficiencia de otro, en ivrtud de su propia naturaleza, al paso que la criatura en virtud de su naturaleza no puede existir actualmente sin la eficiencia de otro. Con todo, también en este sentido no pertenece a la esencia de la criatura tener la entidad actual de su esencia, porque por la sola fuerza de su naturaleza no tiene tal actualidad sin la eficiencia de otro. De esta suerte, todo ser actual por el que la esencia en acto se discrimina de la esencia en potencia se dirá que no es de la esencia de la criatura, pues no le corresponde a la criatura de por sí sola, ni ella es capaz de tenerlo por sí sola, sino que debe recibirlo por la eficiencia de otro.

15. De aquí resulta claro, cómo no es necesaria una distinción por la naturaleza misma de la cosa entre el ser y la cosa que es, para que sea verdadero este modo de hablar, sino que basta que la cosa no tenga su entidad, o mejor dicho, no sea, ni pueda ser tal entidad [actual], si no es producida por otro, porque ese modo de decir no significa distinción de cosas ([12]), sino sólo condición, limitación e imperfección de la entidad que de por sí no exige ser [actual mente] lo que es, sino solamente por el influjo de otro...

SECCIÓN VII

QUÉ ES LA EXISTENCIA DE LA CRIATURA

1. Explicada la distinción [entre la existencia y la esencia] y entendido lo que es la esencia, será fácil declarar qué es propiamente la existencia, con cuya exposición se confirmará más la doctrina dada. Pues bien, algunos hablan de manera que vienen a decir que la existencia de la criatura es un accidente de la misma...

2. Pero casi todos los doctores rechazan esta opinión...

([12]) **Orig.: «distinctio unius ab alio». — *N. del T.***

3. Por esto, razonan mejor los que dicen que, aun supuesta la distinción de la esencia y la existencia, ésta es un acto o término de la esencia, [puesto] en un mismo predicamento con ella, aunque no directa, sino reductivamente. Así consta de Santo Tomás, De Pot., q. 5, a. 4 ad ...

Se puede fácilmente defender esta opinión, si suponemos distintas [la esencia y la existencia]... No es, pues, la existencia un ente completo, puesto que su destinación propia es ([13]) ser el acto de la esencia con la cual constituye un ente de por sí uno. Por la misma razón pertenece al mismo género que ella, mas no directamente, sino por reducción, siendo como es a manera de parte o acto del mismo género en la composición de algo que es de por sí uno, juntamente con [la esencia] ([14])...

SECCIÓN XIV

CÓMO ES PROPIO DEL ENTE CREADO ([1]) LA DEPENDENCIA ACTUAL, Y LA SUBORDINACIÓN Y SUJECION AL ENTE PRIMERO E INCREADO

1. Hasta aquí hemos explicado la razón del ente creado considerando absolutamente su composición intrínseca y entidad en orden al propio acto de ser por el cual formalmente es ente ([2]). Ahora debemos explicar y declarar más esta razón del ente creado en relación y comparación al ente primero e increado, pues siendo analógicamente ente en comparación con él, quedará muy bien declarada su razón relacionándola con él mismo ([3]).

2. Primeramente hay que suponer (lo cual todos tienden por cierto) que el ente creado, en cuanto es tal, esencialmente incluye una dependencia del ente primero e increado. Ésta es, en efecto, la primera razón que distingue el ente creado del increado... Así-

([13]) Orig.: «per se instituta est...». — *N. del T.*

([14]) Orig.: «est per modum partis... et componentis unum per se cum illa». — *N. del T.*

([1]) Orig.: «An de ratione entis creati sit...». — *N. del T.*

([2]) Orig.: «a quo habet formaliter ut ens sit». — *N. del T.*

([3]) Orig.: «per collationem ad illud». — *N. del T*

mismo, pertenece a la razón de ente creado, al menos de este modo, que tenga [su] ser recibido de otro, lo cual es tener ser dependiente; luego [lo tiene] principalmente del primer ente, el cual tiene de sí mismo el ser, no recibido de otro. Finalmente, todo ente que es así, lo es por participación; luego esencialmente depende de aquel que le da participación en la razón de ente (4))...

3. De este principio síguese, primero, que todo ente creado está bajo el dominio de Dios en cuanto a su ser, o sea, que de tal suerte está sujeto a Dios, que puede ser reducido a la nada y privado de su ser por Él con la sola suspensión del influjo con que es conservado. Se prueba de lo dicho: el ente creado depende esencialmente del increado, en el sentido expuesto: luego necesariamente se sigue de esta dependencia la sujeción que dijimos, porque por lo mismo que la criatura necesita del influjo divino para ser, está de por sí sujeta a la aniquilación si se le quita ese influjo...

5. De aquí podemos además colegir o añadir que hay todavía otra sujeción o dependencia de Dios intrínseca al ente creado como tal, y es [la dependencia] en el obrar y producir (5)..., la cual podemos declarar de dos maneras. Primero, absolutamente, y de este modo puede parecer que no es universal, porque no es de la razón o esencia del ente creado el que pueda obrar alguna cosa. De otro modo puede entenderse esta sujeción, condicionalmente o en hipótesis, es a saber, que es tal la condición del ente creado, que, si puede efectuar algo, necesariamente depende, en la efección misma, del actual concurso y ayuda de la causa primera, [o sea] del ente increado. Por cierto, si hablamos de la propia eficiencia, habrá que aceptar (6) esta segunda exposición; pero si se trata de la causalidad en general débese exponer de la primera manera esta condición [del ente creado], pues ninguno hay que no posea algún género de causalidad... De manera que en todo ente creado se encontrará algún género de causalidad y algún modo de

(4) Orig.: «a quo rationem entis participat». — *N. del T.*
(5) Orig.: «in agendo seu in causando». — *N. del T.*
(6) Orig.: «erit... adhibenda». — *N. del T.*

comunicar su perfección en lo cual depende esencialmente del influjo actual de Dios...

7. Por último hay que decir que es de la razón de ente creado estar sujeto y subordinado al ente increado para obedecerle en recibir y obrar cualquier cosa que no envuelva contradicción... Esta condición [del ente creado] añade [sobre la precedente] que, en fuerza de su entidad, el ente creado es apto para obedecer a Dios recibiendo u obrando cualquier efecto posible y no contradictorio, aunque exceda la potencia (7) y capacidad natural de dicho ente. Esto no puede tan fácilmente conocerse con lumbre natural, pues toca de algún modo a los efectos sobrenaturales y está relacionado con ellos, a los cuales no puede alcanzar la criatura, si no es elevada por virtud divina, elevación que a nosotros se nos ha manifestado más por las verdades reveladas (8) que por la luz natural... En efecto, creemos [por la fe] que el hombre recibe de Dios perfecciones sobrenaturales que no pedía su naturaleza ni se le debían; la humanidad de Cristo fué elevada a la unión hipostática, para la que no tenía capacidad natural; esa misma humanidad, los sacramentos y otras cosas por el estilo son elevados por Dios para obrar por encima de su potencia natural. Todo esto supone que esas criaturas de por sí y antes de ser elevadas estaban destinadas a obedecer (9) a Dios en lo que quisiera obrar en ellas y por ellas, y esto vale lo mismo (10) de éstas que de cualesquiera otras criaturas. Luego debe decirse que el ente creado en cuanto tal tiene esta subordinación a Dios, de estar destinado a obedecerle obrando y recibiendo lo que no sea contradictorio.

8. De aquí nació la doctrina teológica de la potencia obediencial de las criaturas respecto de Dios, siendo el primero en indicarla San Agustín, De Gen., ad litt., l. IX, c. 17, y después Santo Tomás, 1 p. q. 115, c. 2 y 4..., al cual siguieron los demás teólogos, especialmente sus discípulos, declarándola más cla-

(7) Orig.: «virtutem». — *N. del T.*
(8) Orig.: «per ea quae revelata sunt». —*N. del T.*
(9) Orig.: «natos esse obedire». — *N. del T.*
(10) Orig.: «et quoad hoc est eadem ratio». — *N. del T.*

ramente en la potencia pasiva; pero proporcionalmente hay la misma razón para la potencia obediencial activa, como expliqué largamente en el tomo 1º de la 3ª parte [de la Suma], disertación 31, sección 6ª (11)... Por último, la razón «a priori» de esta

(11) En la edición Vivès, vol. 18, pp. 107 ss. Pondremos aquí sus principales argumentos:

«La causa, aun la instrumental, no puede pasar al acto segundo [es decir, a la operación], si antes no se constituye en el acto primero [es decir, en la potencia o capacidad para la operación], lo cual no puede entenderse por una denominación puramente extrínseca; luego necesariamente tiene que ser por una entidad intrínseca [a la causa], o por una forma inherente... Luego los instrumentos [de la potencia divina] no pueden ser tales sólo por denominación extrínseca de la potencia divina... Luego necesariamente hay que suponer de parte de aquéllos alguna potencia activa intrínseca, la cual no siendo añadida por una forma inherente lo será por su propia entidad; y ésta llamo potencia activa obedencial, porque... ni es simplemente natural, ni puede decirse sobrenatural, ni es sólo pasiva...

»Ninguna cosa puede ser elevada a ser instrumento de Dios en alguna acción, por la sola subordinación a la potencia divina, es decir, por sola una elevación extrínseca, a no ser que se presuponga en la cosa elevada alguna potencia activa intrínseca por inherencia o por identidad... Porque la potencia sustancial de Dios, la que existe en el mismo Dios, no se junta por sí misma formal e intrínsecamente a su instrumento en orden a la operación...

»[Además], tal subordinación no añade más que una denominación extrínseca..., pues no hay medio entre una adición intrínseca y una denominación extrínseca; ahora bien, aquí se supone que no hay adición intrínseca, luego queda sólo una denominación extrínseca...

»Toda acción instrumental, si es propia y física de por sí, dimana inmediatamente del instrumento. Luego, además de la potencia del principal agente, debe haber en el instrumento una potencia intrínseca de donde proceda la acción en cuanto es del instrumento...

»[Además], la acción por la cual se produce el efecto del agente principal, o depende inmediatamente de la entidad del instrumento, o no, sino sólo de la potencia increada de Dios. Lo segundo no puede decirse, porque entonces tal instrumento en realidad no es agente ni activo, no teniendo en sí nada de donde dependa la acción. Y si se afirma lo primero, necesariamente ha de haber en la mismísima entidad del instrumento algo de donde pueda fluir y pender la acción, y que sea distinto de toda potencia que pertenezca a Dios, pues, como está dicho, el acto segundo supone el primero, y la acción [supone] la potencia. Luego eso que hay en la entidad del instrumento se supone necesariamente en ella antes de cualquier elevación o subordinación a Dios como agente principal, ya que no le sobreviene de nuevo. Y bien, a esto que suponemos en tal entidad llamamos potencia activa, no siendo la potencia activa otra cosa que aquello de donde puede proceder y pender una acción en cuanto es tal...

»Declaramos [ahora] absoluta y simplemente que esta potencia no es imposible... Pertenece a la omnipotencia de Dios el que pueda usar de su criatura para cualquier efecto y según cualquier modo y razón que no encierre contradicción. Luego, si no hay repugnancia en este género de elevación [en la que se supone la potencia obediencial activa], pertenece a la omnipotencia de Dios el que pueda usar de la criatura como de instrumento para cualquier acción sobrenatural en la que no se encuentre repugnancia o contradicción. Luego, inversamente, para la debida subordinación y sujeción de la criatura toca a Dios que haya en ella fundamento suficiente para que pueda obedecer a Dios en este empleo instrumental... Se prueba [que no es contradictorio ese género

subordinación hay que tomarla del pleno dominio que Dios tiene sobre su criatura para poder emplearla en cualesquiera usos que no encierren repugnancia o contradicción..., lo cual pertenece a la infinita omnipotencia de Dios... A este pleno dominio de Dios corresponde en la criatura una sujeción plena, pues estas dos cosas son correlativas, y para esta sujeción es necesaria de parte de la criatura una condición tal, que la haga apta para ejecutar lo que Dios quisiere, recibiendo u obrando...

de elevación], porque es absurdo en los mismos términos decir que por parte del objeto o de la criatura no hay repugnancia en que sea apta y sujeta para tal empleo, y que, no obstante esto, Dios no puede haberla creado así, pues esto no podría provenir sino de una imperfección y limitación de la potencia de Dios. Y que en el objeto no haya repugnancia..., parece cosa de por sí sumamente verosímil y apropiada a la omnipotencia divina el haber podido crear a la criatura sujeta y sujetable a este empleo de obrar por ella hasta [efectos] que están sobre las fuerzas naturales de la criatura en los cuales por otra parte no haya especial repugnancia...

»Dicen algunos que este discurso sólo prueba haber en la criatura potencia obediencial [pasiva] para ser elevada como instrumento, mas no que esta potencia sea activa... Esta réplica queda rebatida en lo mismo que llevamos dicho, pues sólo por la figura y semejanza de las palabras concebimos como pasiva y no como activa esta potencia. Aunque *ser elevado* tenga significación pasiva, no por eso significa recepción propia de acción o pasión o forma para lo cual sea necesaria la potencia obediencial pasiva, sino una cierta denominación proveniente de la reunión de diversos agentes y de la subordinación de uno a otro, a la manera como puede decirse que la causa segunda es ayudada en la acción por la primera, y que por su naturaleza es apta para ser ayudada de ese modo, la cual aptitud no se funda en la potencia pasiva, sino más bien en una potencia activa de orden inferior. Así, pues, en el presente caso, guardando proporción, la criatura es apta para ser elevada por Dios a ser instrumento, no por la potencia pasiva, ya que no va a recibir nada en esa elevación, sino por una potencia activa incoada, imperfecta y obediencial, ya que es elevada para obrar, y repugna tal elevación sin esta potencia activa, como está demostrado...» Loc. cit., nn. 20, 26, 29, 30, 46, 47 y 48. — *N. del T.*

ÍNDICE DE AUTORES DE LA COLECCIÓN AUSTRAL

De los 1240 Primeros Volúmenes

ROJAS, Fernando de
195-La Celestina.
ROJAS, Francisco de
104-Del rey abajo, ninguno. - Entre bobos anda el juego.
ROMANONES, Conde de
770-Doña María Cristina de Habsburgo y Lorena.
ROMERO, Francisco
940-El hombre y la cultura.
ROMERO, José Luis
1117-De Heródoto a Polibio.
ROSENKRANTZ, Palle
534-Los gentileshombres de Lindenborg. *
ROSTAND, Edmundo
1116-Cyrano de Bergerac. *
ROUSSELET, Luis
327-Viaje a la India de los Maharajahs.
ROUSSELOT, Xavier
965-San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura.
RUIZ DE ALARCÓN, Juan
68-La verdad sospechosa.- Los pechos privilegiados.
RUIZ GUIÑAZÚ, Enrique
1155-La tradición de América. *
RUSKIN, John
958-Sésamo y lirios.
RUSSELL, B.
23-La conquista de la felicidad.
RUSSELL WALLACE, A. de
313-Viaje al archipiélago malayo.
SÁENZ HAYES, R.
329-De la amistad en la vida y en los libros.
SAID ARMESTO, Víctor
562-La leyenda de Don Juan. *
SAINT-PIERRE, B.
393-Pablo y Virginia.
SAINTE-BEUVE, C. de
1045-Retratos contemporáneos.
1069-Voluptuosidad. *
1109-Retratos de mujeres.
SAINZ DE ROBLES, F.
114-El «otro» Lope de Vega.
SALINAS, Pedro
1154-Poemas escogidos.
SALOMÓN
464-El cantar de los cantares. (Versión de Fray Luis de León.)
SALTEN, Félix
363-Los hijos de Bambi.
371-Bambi.
395-Renni «El salvador». *
SALUSTIO, Cayo
366-La conjuración de Catilina. - La guerra de Jugurta.
SAMANIEGO, Félix María
632-Fábulas.
SAN AGUSTÍN
559-Ideario. *
1199-Confesiones. *
SÁNCHEZ-SÁEZ, Braulio
596-Primera antología de cuentos brasileños. *
SAND, George
959-Juan de la Roca. *
SANDERS, George
657-Crimen en mis manos. *
SAN FRANCISCO DE ASÍS
468-Las florecillas. - El cántico del Sol. *
SAN JUAN DE LA CRUZ
326-Obras escogidas.
SANTA CRUZ DE DUEÑAS, Melchor de
672-Floresta española.
SANTAMARINA, L.
157-Cisneros.
SANTA TERESA DE JESÚS
86-Las Moradas.
372-Su vida. *
636-Camino de perfección.
999-Libro de las fundaciones. *
SANTILLANA, Marqués de
552-Obras.
SANTO TOMÁS
310-Suma Teológica. (Sel.)
SANTO TOMÁS MORO
1153-Utopía.
SARMIENTO, Domingo F.
1058-Facundo. *
SCOTT, Walter
466-El pirata. *
877-El anticuario. *
1232-Diario.
SCHIAPARELLI, Juan V.
526-La astronomía en el Antiguo Testamento.
SCHILLER, J. C. F.
237-La educación estética del hombre.
SCHLESINGER, Erna C.
955-La zarza ardiente. *
SCHMIDL, Ulrico
424-Derrotero y viaje a España y las Indias.
SÉNECA
389-Tratados morales.
SHAKESPEARE, W.
27-Hamlet.
54-El rey Lear.
87-Otelo - Romeo y Julieta.
109-El mercader de Venecia. - Mácbeth.
116-La tempestad. - La doma de la bravía.
127-Antonio y Cleopatra.
452-Las alegres comadres de Windsor. - La comedia de las equivocaciones.
488-Los dos hidalgos de Verona. - Sueño de una noche de San Juan.
635-A buen fin no hay mal principio. - Trabajos de amor perdidos. *
736-Coriolano.
769-El cuento de invierno.
792-Cimbelino.
828-Julio César.
872-A vuestro gusto.
SHELLEY, Percy B
1224-Adonais y otros poemas breves.
SHAW, Bernard
615-El carro de las manzanas.
630-Héroes. - Cándida.
640-Matrimonio desigual. *
SIBIRIAK, MAMIN
739-Los millones. *
SIENKIEWICZ, Enrique
767-Narraciones. *
845-En vano.
886-Hania. - Orso. - El manantial.
SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de
1033-Infortunios de Alonso Ramírez.
SILIÓ, César
64-Don Álvaro de Luna.*
SILVA, José Asunción
827-Poesías.
SILVA VALDÉS, Fernán
538-Cuentos del Uruguay. *
SIMMEL, Georg
38-Cultura femenina y otros ensayos.
SLOCUM, Joshua
532-A bordo del «Spray».*
SÓFOCLES
835-Ayante. - Electra. - Las Traquinianas.
SOFOVICH, Luisa
1162-Biografía de la Gioconda.
SOLALINDE, A. G.
154-Cien romances escogidos.
169-Antología de Alfonso X el Sabio. *
SOLÍS, Antonio
699-Historia de la conquista de Méjico. *
SOPEÑA, Federico
1217-Vida y obra de Franz Liszt.
SOREL, CÉCILE
1192-Las bellas horas de mi vida. *
SOUBRIER, Jacques
867-Monjes y bandidos. *
SOUVIRÓN, José Mª
1178-La luz no está lejos.*
SPENGLER, O.
721-El hombre y la técnica y Otros ensayos.
SPINELLI, Marcos
834-Misión sin gloria. *
SPRANGER, Eduardo
824-★Cultura y educación. (Parte histórica.)
876-★★Cultura y educación. (Parte temática.)
STAEL, Madame de
616-Reflexiones sobre la paz.
655-Alemania.
742-Diez años de destierro. *
STARK, L. M.
944-Ciencia y civilización. *
STENDHAL
10-Armancia.
789-Victoria Accoramboni.
815-★Historia de la pintura en Italia, (Escuela Florentina - Renaci-

VAN DINE, S. S.
176-La serie sangrienta.

VARIOS
319-Frases.
1166-Relatos diversos de cartas de jesuítas.

VASCONCELOS, J.
802-La raza cósmica. *
961-La sonata mágica.
1091-Filosofía estética.

VÁZQUEZ, Francisco
512-Jornada de Omagua y Dorado. (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras.)

VEGA, El inca Garcilaso de la
324-Comentarios reales. (Selección.)

VEGA, Garcilaso de la
63-Obras.

VEGA, Ventura de la
484-El hombre de mundo. - La muerte de César. *

VELA, Fernando
984-El grano de pimienta.

VÉLEZ DE GUEVARA, Luis
975-El Diablo Cojuelo.

VERLAINE, Paul
1088-Fiestas Galantes. - Romanzas sin palabras. - Sensatez.

VICO, Giambattista
836-Autobiografía.

VIGNY, Alfredo de
278-Servidumbre y grandeza militar.
748-Cinq-Mars. *
1173-Stello. *

VILLA-URRUTIA, Marqués de
57-Cristina de Suecia.

VILLALÓN, Cristóbal de
246-Viajes de Turquía. *
264-El Crótalon. *

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM,
833-Cuentos crueles. *

VINCI, Leonardo de
353-Aforismos.
650-Tratado de la pintura.*

VIRGILIO
203-Églogas. - Geórgicas.
1022-La Eneida. *

VITORIA, Francisco de
618-Relecciones sobre los Indios.

VIVES, Juan Luis
128-Diálogos.
138-Instrucción de la mujer cristiana.
272-Tratado del alma. *

VOSSLER, Carlos
270-Algunos caracteres de la cultura española.
455-Formas literarias en los pueblos románicos.
511-Introducción a la literatura española del Siglo de Oro.
565-Fray Luis de León.
624-Estampas del mundo románico.
644-Jean Racine.
694-La Fontaine y sus fábulas.
771-Escritores y poetas de España.

WAGNER, Ricardo
785-Epistolario a Matilde Wesendonk.
1145-La poesía y la música en el drama del futuro.

WAGNER-LISZT
763-Correspondencia.

WAKATSUKI, Fukuyiro
103-Tradiciones japonesas.

WALSH, W. T.
504-Isabel la Cruzada. *

WALLON, H.
539-Juana de Arco. *

WASSILIEW, A. T.
229-Ochrana.

WAST, Hugo
80-El camino de las llamas.

WATSON WATT, R. A.
857-A través de la casa del tiempo o El viento, la lluvia y seiscientas millas más arriba.

WECHSBERG, Joseph
697-Buscando un pájaro azul.*

WELLS, H. G.
407-La lucha por la vida.*

WHITNEY PHYLLIS, A.
584-El rojo es para el asesinato. *

WILDE, José Antonio
457-Buenos Aires desde setenta años atrás.

WILDE, Oscar
18-El ruiseñor y la rosa.
65-El abanico de Lady Windermere. - La importancia de llamarse Ernesto.
604-Una mujer sin importancia. - Un marido ideal. *
629-El crítico como artista. - Ensayos. *
646-Balada de la cárcel de Reading. - Poemas.
683-El fantasma de Canterville. - El crimen de Lord Arturo Savile.

WILSON, Mona
790-La reina Isabel.

WILSON, Sloan
780-Viaje a alguna parte.*

WISEMAN, Cardenal
1028-Fabiola. *

WYNDHAM LEWIS, D. B.
42-Carlos de Europa, emperador de Occidente.*

WYSS, Juan Rodolfo
437-El Robinsón suizo. *

YÁÑEZ, Agustín
577-Melibea, Isolda y Alda en tierras cálidas.

YEBES, Condesa de
727-Spínola, el de las Lanzas y Otros retratos.

ZAMORA VICENTE, Alonso
1061-Presencia de los clásicos.

ZORRILLA, José
180-Don Juan Tenorio. - El puñal del godo.
439-Leyendas y tradiciones.
614-Antología de poesías líricas. *

ZUNZUNEGUI, Juan A. de
914-El barco de la muerte.*
981-La úlcera. *
1084-Las novelas de la quiebra: ★Ramón o La vida baldía. *
1097-Las novelas de la quiebra: ★★Beatriz o La vida apasionada. *

ZWEIG, Stefan
273-Brasil. *
541-Una partida de ajedrez. - Una carta.
1006-La Viena de ayer.
1130-El arcano de la creación artística.
1149-La curación por el espíritu. Introducción. Mesmer.
1172-Nuevos momentos estelares.
1181-La curación por el espíritu: Mary Baker-Eddy. S. Freud. *
1211-Jeremías. *

*** Volumen extra**